ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS
REVISTA TRIMESTRAL DIRIGIDA POR PADRES DE LA COMPAÑIA DE JESÚS
Núm. 63 OCTUBRE, 1942 VOLUMEN 16

"MATER ECCLESIA"

Devoción a la Iglesia en los primeros siglos

Es un hecho averiguado en la historia de la piedad cristiana el puesto céntrico y focal que la Iglesia va obteniendo en la devoción activa de nuestros tiempos. En los primeros siglos cristianos la piedad era eminentemente teocéntrica: Dios, el Padre de Jesucristo, y también Jesucristo, pero en cuanto Dios y Verbo del Padre, poseían el vértice de la conciencia religiosa. Todavía en los días de San Agustín la idea de Dios domina, avasalladora, toda la vida espiritual. En aquellos siglos de reacción antiarriana, aun la misma Humanidad de Cristo quedaba relegada a segundo plano. En la Edad Media fué cuando ésta presidía en el mundo de la espiritualidad, lo mismo que el imponente *Pantocrator* llenaba los ábsides de sus templos. Era la época de las reliquias de la Pasión y de los Santos, de las Cruzadas y de las rutas a Compostela, y, algo más tarde, del "Véante mis ojos" teresiano, y de las contemplaciones del "Rey eternal", de Ignacio de Loyola.

Hoy, la radiosa figura de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, dispensadora perenne de los tesoros inexhaustos de la gracia, se yergue, enhiesta como bandera, ante los pueblos y llena los horizontes, avasallando la atención de la piedad actual en todos los meridianos. El concilio Vaticano la ha propuesto como milagro moral, que por sí mismo prueba la divinidad de su origen. El pueblo cristiano la entroniza en el centro cordial de su fervor, como a esposa de Jesucristo (1).

---

(1) Acerca de estas fases de la historia de la piedad cristiana, puede verse la hermosa obra del P. P. Lipper, S. I., *Die Kirche Christi*. Friburgo de Br., 1931.

El título que encabeza estas páginas, y la concepción que él entraña, no son, sin embargo, novedad de nuestro tiempo. Familiar en la iglesia africana, sobre todo en sus grandes doctores Tertuliano, San Cipriano y San Agustín, tiene sus raíces en las mismas fuentes del Nuevo Testamento. El propósito de este estudio es seguir las líneas de su historia en los primeros siglos del Cristianismo.

* * *

Cuatro rasgos bastaron al Evangelista San Lucas para describir, en el capítulo I de los *Hechos*, aquel manípulo de escogidos que, al volver del Olivete el día de la Ascensión, formaban en el Cenáculo la primera Iglesia: los Apóstoles, algunas mujeres, con María la Madre de Jesús, y sus hermanos. Pero aquel breve círculo era el germen palpitante que se agrietaba, henchido bajo la gleba. La palabra de Jesús sostenía y vivificaba sus ánimos. Tenían conciencia de que formaban la Iglesia de Jesucristo.

Ésta venía delineándose desde los risueños y apacibles contornos de las parábolas del Maestro. Era entonces como la nubecilla que asciende por el horizonte lejano y avanza para extenderse por toda la tierra, de que nos habla el libro III de los Reyes. La imagen se bosquejaba en múltiples cambiantes: la grey exigua a la cual se promete el reino; el tesoro escondido, que acucia el deseo de su afortunado descubridor; la red barredera, de abultados senos; la diminuta semilla, predestinada a floraciones exuberantes; la fortaleza roquera de Cesarea de Filipos, que ha de desafiar las embestidas y asaltos del infierno.

Y las promesas comenzaban a realizarse desde la alborada de Pentecostés. El vino nuevo henchía los espíritus, y el cenáculo se multiplicaba por las moradas particulares, y rompía el cerco de Jerusalén, y trasponía los linderos de Judea y de Samaria, y despertaba el sueño secular del paganismo, con la rapidez del relámpago y el ímpetu arrollador del torrente desbordado.

Luego es la pluma de Pablo la que traza los caracteres, íntimos y misteriosos, de la nueva institución, describiéndola ya como entidad subsistente. La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo, *pleroma* del Redentor; Jesucristo, que sobrevive en la tierra para

consumar su obra en nosotros; su esposa muy amada, por quien se entregó, para hacerla sin ruga ni mancha, toda pura e inmaculada. A través de la encumbrada teología del Apóstol no faltan resquicios personales, por los que el alma se le escapa en efusiones de convertido: es el abortivo, que no merece llamarse Apóstol, y el haber "perseguido a la Iglesia de Dios" aflora a su conciencia como vieja pesadilla.

Y el término no había de faltar en la descripción exacta y apasionada. San Pablo es el primero en llamar a la Iglesia "madre nuestra". Quédese allá—dice a los cristianos de Galacia—la vieja ley, Agar, la sierva que engendraba para servidumbre; la Iglesia es nuestra madre, libre como Sara, Jerusalén superna, de la cual nacimos hijos de la promesa, como Isaac, y libres con la libertad de Cristo (2).

Teología fecunda en perspectivas sin límite. Es la excelencia céntrica de la Iglesia como sociedad. La dignificación igualitaria de todas las razas, junto con el código de toda fraternidad cristiana, y la maternidad espiritual de la Iglesia, que perpetúa la dignidad augusta de la Virgen-Madre, concibiendo en su seno cada día al Cristo místico, se encierran en ella como en su primer germen. En el regazo de esa madre ya no habrá desniveles odiosos entre judío y griego, entre siervo y libre, sino que todos serán una misma cosa en Cristo Jesús, nacidos del mismo seno y nutridos con la misma sangre.

Tal vez la herencia más preciada de esta doctrina paulina en la comunidad cristiana, por muchos aspectos, fué el dogma de la Comunión de los Santos. Verdad no formulada en estos términos hasta el siglo V, pero ya familiar en su contenido a todos los fieles desde los días del Apóstol. Es la que corona sus enseñanzas sobre el cuerpo místico de Cristo. Cada cristiano tiene conciencia viva de ser miembro de un organismo inmenso; se siente vivir de su misma vida. El bautismo lo injerta en el viejo tronco; la Eucaristía lo nutre y desarrolla en una plétora de vida, que a su vez refluye en los demás miembros y concurre a la plenitud vital del todo. Y este sentimiento íntimo despertaba aquella solidaridad

(2) *Gal.*, IV, 26.

sobrenatural que sintonizaba la vida de cada uno de los fieles con el estado de la Iglesia. Soy cristiano, podía decir cada uno, sublimando el sentido del aforismo terenciano, y nada me es extraño de cuanto al Cristianismo atañe. Comunidad de miembros, que tienen por cabeza al mismo Cristo, a quienes une y vivifica el mismo Espíritu Santo en su conspiración a idéntico ideal religioso y en la participación de las mismas fuentes de Redención.

* * *

La generación siguiente a los apóstoles recogerá estas enseñanzas. La idea de la Iglesia penetra de parte a parte el Epistolario de Ignacio de Antioquía. Es el arca de salvación en el diluvio de todos los tiempos, aun para el pueblo de Israel (3). El extático mártir, tan apasionado por Cristo como pastor amante de la Iglesia, ve en la Iglesia universal la encarnación continuada de Jesucristo, del mismo modo que cada obispo encarna su iglesia particular. Conocida es su efusión amorosa, donde entrelaza así a Cristo con su Iglesia, por vez primera llamada "Católica".

Donde se halle el obispo, allí estará la iglesia local; del mismo modo que donde está Jesucristo, allí está la Iglesia Católica (4).

Su celo pastoral da a sus cartas un tinte de amonestación apremiante a los fieles para que se adhieran tenazmente a la Jerarquía. La herejía comenzaba a infestar el ambiente. Pero sobre el cuidado del pastor flota el hálito fervoroso del cristiano, que le hace ver a la Iglesia como sumergida en una atmósfera de amor y saludar a la comunidad romana, en la más hermosa de sus cartas, como a la "Iglesia que preside a la caridad".

Porque la caridad era, en efecto, la fisonomía del cristiano. Caridad práctica y actualizada, que reconocía al "hermano" en todo hijo de la Iglesia, y dilataba su afecto por las comunidades más remotas, en alas de la oración protectora y de las limosnas y colectas. La unidad amorosa era el anhelo de todos los fieles, y

(3) Véase H. DE GENOUILLAC, *L'Église chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche*. París, 1907.
(4) *Smyrn.*, VIII, 2.

la Eucaristía su fuente, su símbolo, su garantía. "Con ser muchos—había escrito San Pablo—todos somos un pan, un cuerpo, ya que de un mismo pan participamos" (5). Y el raciocinio del Apóstol tenía eco en el uso de enviarse mutuamente las iglesias la Eucaristía como símbolo de fraternal unión (6). Formar parte de la Iglesia se decía "tener comunión, comunicar con ella".

Aquel documento antiquísimo, la *Doctrina de los doce Apóstoles*, nos ha conservado a este propósito una plegaria que todavía exhala el perfume matinal de los primeros días. Efusión hermosa y conmovedora de los cristianos, que fundían en uno sus amores a Cristo eucarístico y a la Iglesia, madre de ellos:

«En cuanto a la Eucaristía, daréis gracias de la siguiente manera:

Primeramente, por el cáliz:

Te damos gracias, Padre nuestro,
por la santa viña de David, tu hijo,
que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu hijo.
Gloria a ti por los siglos.

Luego, por el pan fraccionado:

Te damos gracias, Padre nuestro,
por la vida y la ciencia
que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu hijo.
Gloria a ti por los siglos.

Como este pan fraccionado se hallaba disperso por las montañas y
[reunido fué uno solo;
de igual suerte reúnase tu Iglesia desde los confines de la tierra en
[tu reino.
Porque tuyos son la gloria y el poder, por Jesucristo, durante los
[siglos» (7).
«Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal y hacerla
[perfecta en tu amor;
y congrégala de los cuatro vientos, esta Iglesia santificada, en el tu
reino que le has preparado.
Porque tuyos son el poder y la gloria por los siglos» (8).

(5) I *Cor.*, X, 17.
(6) EUSEBIO, *Hist. ecl.*, V, 24, 15.
(7) Trad. de LUIS SEGALÁ ESTALELLA, *Doctrina de los doce Apóstoles*. Barcelona, 1916, cap. IX. 4.
(8) *Ibidem*, cap. X, 5.

En la *Anáfora* de Serapión, en el siglo IV, se reproducen idénticos afectos con el mismo ropaje de expresión. Pero recojamos todavía otros documentos de los tiempos primitivos.

Ricas en doctrina son a este intento las Visiones del alegórico Hermas, en su *Pastor*, de mediados del siglo II. No era la Iglesia para aquellos cristianos una advenediza de ayer, nueva creación, a la cual pudiera señalársele el día y la hora de su nacimiento. Hunde sus raíces en las sombras del Testamento Antiguo; era para ellos una abuela venerable:

"Un joven hermosísimo, ¡oh, hermanos!, me hizo una revelación, estando yo dormido, y me dijo: ¿Quién crees que es la anciana de la cual has recibido el libro? Yo le digo: La Sibila. Te equivocas, dice; no es. Pues ¿quién es?, le digo. Responde: La Iglesia. Yo entonces le dije: Pues, ¿por qué es anciana? Y dice: Porque fué fundada la primera de todas las cosas, y por ella fué creado el mundo" (9).

Este abolengo nimbaba a la Iglesia, ante los paganos, de un prestigio fascinador en la propaganda cristiana. La filosofía pagana, tan sensible al hechizo de las antiguas revelaciones, no podía menos de impresionarse ante un pasado glorioso que hacía coincidir los orígenes de la Iglesia con los de la misma humanidad. Y aun en el seno del cristianismo, este parentesco y filiación de la Iglesia con el Antiguo Testamento repercutía en mil manifestaciones de su moral y de su ascética. Durante largos siglos los nombres impuestos a los cristianos eran los de los antiguos Patriarcas y Profetas: el calendario judaico perpetuaba su historia, aunque bajo otro signo, de espíritu y de verdad.

Contémplase aquí la Iglesia en su concepción trascendente, "la primera entre las criaturas", pero al mismo tiempo con rasgos juveniles de perenne primavera: "virgen hermosamente ataviada, saliendo de su tálamo; su atuendo es de una blancura deslumbradora; viene tocada con diadema resplandeciente; sus cabellos abundantes le forman una aureola maravillosa" (10). Es la esposa de Jesucristo, siempre antigua y siempre nueva, eternamente joven, y que rejuvenece cuanto toca. Como madre de los cris-

(9) HERMAS, *Pastor, Vis.*, II, 4.
(10) *Ibidem, Vis.*, IV, 2.

tianos, los exhorta a perseverar en la paz y en la justicia, en que ella los ha educado:

«Escuchadme, hijos míos; yo os he formado en gran sencillez, inocencia y castidad, por la misericordia del Señor, que derramó sobre vosotros la justicia, para que seáis santos y libres de toda maldad y perversidad... Procurad que la paz reine entre vosotros, para que yo también pueda un día presentarme gozosa a nuestro Señor a dar cuenta de todos vosotros» (11).

En otra parte se subraya la misión medianera de la Iglesia ante el Padre, perpetuadora en ella de la mediación de Cristo, sobre el cual ella descansa en continuidad homogénea, como un castillo sobre su cimiento de roca:

«Al ver el Pastor la grandiosidad de la torre (la Iglesia), se alegró sobremanera... Estaba construída como de una sola pieza; no se veían junturas ni articulaciones; diríase que las piedras habían sido esculpidas en la roca; daba la impresión de un monolito» (12).

Nuevas maneras de expresar la afirmación paulina de la identidad de la Iglesia, cuerpo místico, y de su cabeza, Cristo.

El primer tratadista de eclesiología, San Ireneo de Lyón, orientó su ciencia toda a *desenmascarar y refutar a la falsa Gnosis*, según reza el título de su magna obra. Desde este ángulo visual, considera él a la Iglesia baluarte inexpugnable de la verdad, criterio decisivo en las controversias doctrinales, vaso incontaminado de la revelación, que en manos de los sucesores de los Apóstoles conserva la pureza de las enseñanzas de Jesucristo como un elixir de vida que rejuvenece las almas. Ni las arideces de la especulación ni el áspero fragor de la contienda habían logrado enronquecer su tono de ternura filial cuando habla de la Iglesia. También en él el esquema del cuerpo místico posee esta otra faceta de ser madre de los cristianos:

«La fe que conservamos recibida de la Iglesia, y que por el Espíritu de Dios, como en un vaso un depósito excelente que rejuvenece y hace rejuvenecer el mismo vaso en que se halla... En la Iglesia puso

(11) *Ibidem*, *Vis.*, III, 9.
(12) *Ibidem*, *Sim.*, IX, 9.

Dios profetas, doctores y toda la universal actividad del Espíritu, de la cual no participan los que no corren a la Iglesia, sino que se defraudan a sí mismos de la vida por mala sentencia y por operación pésima. Porque donde está la Iglesia allí está el Espíritu de Dios; y donde el Espíritu de Dios, allí la Iglesia y toda gracia; y el Espíritu es verdad. Por lo mismo, los que de ella no participan no reciben de los pechos maternales el alimento de vida ni beben en la fuente que brota del cuerpo de Cristo» (13).

Y este sentimiento de fraternidad en la Iglesia no era exclusivo de las figuras cumbres, más favorecidas por el sol de la verdad. También bajaba a ser patrimonio del pueblo, en el cual vigorizaba los espíritus, alentaba en las luchas y dulcificaba la vida. En las hambres y carestías, en las cárceles y destierros, en los días rojizos de tormenta, la Iglesia entera sentía el azote en su mismo ser, y los cristianos todos adquirían la conciencia del parentesco que los hermanaba bajo las alas de una misma madre. En días de persecución, el primer chispazo del ozonizado ambiente congregaba a la comunidad en los dédalos de las catacumbas; y la Iglesia se transfiguraba en *Orante* mística, por cada uno de sus hijos. Uno era el llanto de todos por cada víctima, y uno también el cántico de victoria, entre lauros y emblemas de esperanza. El dolor común es el gran aglutinante de las almas.

El autor anónimo de la *Carta de las Iglesias de Viena y Lyón a las Iglesias de Asia y Frigia* nos abre un resquicio que deja entrever toda una situación:

«Los miembros muertos de la Iglesia (los apóstatas) recobraron la vida por influjo de los vivos; y los mártires beneficiaron a los que habían renegado de la fe. Así la Iglesia, madre-virgen, veíase aumentada con los mismos a quienes arrojó muertos de su seno y que ahora acogía en su regazo con nuevo aliento de vida» (14).

El final de la carta envuelve en una aureola de paz la memoria de los desaparecidos, y a la madre Iglesia, que los recuerda:

«Amaron la paz, recomendaron la paz, y en alas de la paz volaron ellos a Dios. Su recuerdo no es doloroso a la madre ni divide y des-

(13) *Adv. haer.*, III, 3, 24.
(14) Núms. 44-47. Sobre otros episodios semejantes puede consultarse la erudita obra de JOSÉ ZAMEZA. *La Roma Pagana y el Cristianismo*. Roma, 1941.

concierta a los hermanos, antes derrama gozo y paz, concordia y caridad en todos» (15).

El artículo de la fe "Creo en la Santa Iglesia" es uno de los que, ya desde la segunda mitad del siglo II, integran el núcleo primitivo del Símbolo Apostólico. En la llamada *Epístola de los Apóstoles* (hacia el 180) está jerarquizado inmediatamente después de la fe en las tres Divinas Personas.

Los grandes doctores alejandrinos nimban esta verdad con efusiones filiales de ternura y afecto. Por su actividad literaria y la amplitud de su saber, Clemente de Alejandría es el primer sabio de la Iglesia. En su *Pedagogo*, tratado de moral y ascética cristianas, en el cual el educador es el mismo Verbo, Jesucristo, se halla el siguiente fervoroso apóstrofe a la Iglesia:

«¡Oh milagro místico! Uno es el Padre de todas cosas; uno también el Verbo de todas las cosas, y uno el Espíritu Santo, y El está en todas partes. Una sola es la madre-virgen, pláceme llamarla Iglesia... Es virgen y madre al mismo tiempo, íntegra e incontaminada como virgen, pero amante como madre, que atrae a sí sus hijitos y los nutre a sus pechos; es decir, con el Verbo infante» (16).

Poco antes ponía a los cristianos bajo la pedagogía de la madre Iglesia: "La madre—dice—atrae a sus hijos a su regazo; también nosotros buscamos el regazo de nuestra madre la Iglesia" (17).

Al final de su obra cierra sus geniales enseñanzas esta calurosa exhortación:

«¡Oh alumnos de la divina pedagogía! Seamos fieles a la hermosa persona de la Iglesia. Arrojémonos como hijos en el regazo de tan buena madre; y si observamos sus enseñanzas, glorifiquemos la feliz economía por la cual queda el hombre formado y educado y santificados los hijitos de Dios.»

Con Orígenes, el portentoso polígrafo anteniceno, sucesor de Clemente en la dirección de la Escuela de Alejandría, llega ésta al apogeo de su esplendor. Fácil cosa fuera, en el inmenso cam-

(15) Núm. 62.
(16) *Pedagogo*, I, 6, 42.
(17) *Ibidem*, I, 5, 21.

po de su obra literaria, tejer una guirnalda a la Iglesia, a la cual llama "el cosmos del cosmos" (18). Aplica a Cristo y a la Iglesia el Epitalamio del *Cantar de los Cantares*, como lo hará más tarde el primero entre los latinos, nuestro Gregorio de Elvira: "Ego Ecclesia, ego sponsa, ego sine macula, plurimarum custos sum posita vinearum". A lo cual responde el esposo: "Tanto melior es omnibus filiabus tu sponsa, tu ecclesiastica anima, omnibus animabus quae non sunt ecclesiasticae" (19). La Iglesia de Cristo, dice en otro lugar, virgen ella y esposa de Cristo, florece en una primavera perenne de pudorosas vírgenes (20). Sin que falte el contraste, ya subrayado por su maestro Clemente, de la Iglesia virgen y al mismo tiempo madre de todos los cristianos: "¡Ojalá que todos fuerais—exclama—el gozo de nuestra madre la Iglesia!" (21).

* * *

Pero quien por su uso frecuente y por su fervor de expresión hizo característicamente suyo el apelativo "Mater Ecclesia", fué la teología africana, que, con el fulgor sin igual de algunas lumbreras de la Patrística, apuntaba años más tarde el vértice intelectual del Cristianismo.

Ya Tertuliano ve incluída la invocación de la Iglesia como madre al llamar *Padre* a Dios, en el *Padrenuestro*:

«Appellatio ista (Pater) et pietatis et potestatis est. Item in Patre Filius invocatur. *Ego enim*, inquit, *et Pater unum sumus*. Ne mater quidem Ecclesia praeteritur. Si quidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen. Uno igitur genere aut vocabulo et Deum cum suis honorámus et praecepti meminimus et oblitos patris denotamus» (22).

Uno solo es nuestro Padre, Dios—dice en otra parte—, y nuestra madre, la Iglesia (23). Su ternura maternal alumbra y recon-

(18) *Comment. in Matth.*, XIII, 24.
(19) *In Cant. homil.*, I, 7, 10.
(20) *In Gen. homil.*, III, 6.
(21) *In Gen. homil.*, X, 1.
(22) *De oratione*, 2.
(23) *De monog.*, 7; véase también *Adv. Marcionam*, V, 4.

forta las tristezas lóbregas de las cárceles, en los días llorosos de la persecución:

«Inter carnis alimenta benedicti martyres designati, quae nobis et domina mater Ecclesia de uberibus suis, et singuli fratres de opibus suiis propriis in carcerem subministrant...» (24).

Porque en la persecución y el martirio, como en las grandes catástrofes familiares, se ponía a prueba, en múltiples manifestaciones, el corazón de esta madre. La literatura de San Cipriano parece exhalar todavía un acre aroma de sangre, al mismo tiempo que conserva, como los libros viejos, triunfales hojas de laurel. Entre las fervorosas cláusulas del santo mártir de Cartago percíbese a veces el júbilo procesional de la Iglesia, que celebra aquellas victorias paradójicas de las catacumbas:

«Exulto laetus et gratulor, fortissimi ac beatissimi fratres, cognita fide ac virtute vestra, in quibus mater Ecclesia gloriatur» (25).

Otras veces es la misma madre la que se adelanta a recibir a sus hijos como a héroes que vuelven al campamento, y levanta arcos de triunfo, y dilata, jubilosa, las puertas de sus ciudades para que en formación desfilen todos: los guerreros, con sus trofeos; las vírgenes, doblemente coronadas, en peculiar milicia; los niños, finalmente, adelantándose a sus años por el valor:

«Quam vos laete sinu suo excipit mater Ecclesia de praelio revertentes! Quam beata, quam gaudens portas suas aperit, ut adunatis agminibus intretis, de hoste prostrato trophaea referentes! Cum triumphantibus viris et feminae veniunt, quae cum saeculo dimicantes, sexum quoque vicerunt. Veniunt et geminata militiae suae gloria virgines, et pueri annos suos virtutibus transcuntes» (26).

Horas de júbilo, que compensaban el llanto de otros días, cuando el velo del dolor cubría su frente ante la ruina y fragilidad de

---

(24) *Exhort. ad mart.*, I.
(25) *Epist. ad mart. et confess.* (Hartel, X), 1.
(26) *De lapsis*, 2.

muchos de sus hijos. Porque la carne es flaca. y no todos correspondían a la generosidad de su estirpe:

«... Ut quos vinculum confessionis et hospitium carceris simul iunxit, iungat etiam consummatio virtutis et corona caelestis, ut lacrymas matris ecclesiae quae plangit ruinas et funera plurimorum, vos vestra laetitia tergeatis et ceterorum quoque stantium firmitatem vestri exempli provocatione solidetis» (27).

San Cipriano, como Tertuliano, cimenta su teoría en la tradición. La Iglesia es nuestra madre, como Dios es nuestro Padre. Él sabe asociar amorosamente estos dos afectos de ternura cristiana fundamental, enfrentándolos al desnaturalizado proceder de los padres terrenales que eran ocasión de escándalo y muerte para los suyos (28). Por eso, obediente a su destino providencial de defensor de la unidad católica, clamaba contra los cismáticos con voz de trueno: "Habere non potest Deum Patrem qui Ecclesiam non habet matrem" (29). Si bien sabe dulcificarla en amoroso silbo de pastor que se afana por reunir su dispersa grey:

«... Ut vos magis ad ecclesiam matrem et ad nostram fraternitatem revertamini, quibus possumus hortamentis petimus et rogamus» (30).

«... Quando ipsa ante mater nostra Ecclesia pacem de misericordia Domini prior sumpserit...» (31).

«... Cum Domino permittente in sinum matris Ecclesiae recolligi coeperimus...» (32).

Y que esta profesión no era una voz aislada del santo obispo, sino más bien eco resonador de la creencia general de aquella iglesia, lo patentiza el símbolo de fe africano, citado por Virgilio

---

(27) *Epist. ad mart. et confess.*, 4.

(28) «Illi (los padres naturales) nobis Ecclesiam matrem, illi Patrem Deum negaverunt, ut dum parvi et improvidi et tanti facionoris ignari, per alios ad consortium criminum iungimur, aliena fraude caperemur.» *De lapsis*, 9.

(29) *De Ecclesiae unitate*, VI.

(30) *Epist. Maximo et Nicostrato* (Hartel, XLVI).

(31) *Epist.*, IV (Hartel, XVI), 3.

(32) *Ibidem*, 4.

de Tapso, que canta: "Credo in Spiritu sancto, in sanctam matrem Ecclesiam" (33).

* * *

Fué San Agustín quien sublimó hasta la cúspide más elevada de concepción y de estilo la idea de la "Iglesia Madre". El mundo moderno vive en muchos sectores de su espiritualidad de la herencia del genio africano. La Teología y la Filosofía, la piedad y el sentimiento, la retórica y el lenguaje, en la Iglesia latina, llevan indeleblemente impresas las huellas gigantes de su paso. También sobre el punto que estudiamos derramó un rayo decisivo de su mirada, escrutando profundidades de misterio.

Su adjetivación, hablando de nuestra madre la Iglesia, se torna superlativa. Es la Iglesia Católica—dice—madre verdaderísima de los cristianos (34). Somos hijos de una madre celestial, su prenda, su corazón: "Viscera Ecclesiae, pignora Ecclesiae, filii matris caelestis" (35). El corazón de Agustín, hecho para amar, y que se había derramado en tantos y tan variados amores, se vuelca ahora sin reservas sobre los brazos de la Iglesia, y el contacto ardoroso de sus escritos contagia y enciende a los lectores.

Ve con acierto en la concepción básica de San Pablo, de la Iglesia cuerpo místico de Cristo, una como segunda Encarnación, y en ella la razón suprema de la excelsa dignificación de la Iglesia:

«Assumpta est Ecclesia ex genere humano ut caput esset Ecclesiae ipsa caro Verbo coniuncta, et ceteri credentes membra essent illius capitis» (36).

El *Cantar de los Cantares* le presta sus mejores galas de expresión: "Procedat et ista... pulchra inter mulieres...; quoniam

(33) HAHN, A., *Bibliothek der Symbole*, 3.ª edic., Breslau, 1897, pág. 58. El P. Julio Lebretón demuestra en una nota acertada que estas manifestaciones no eran exclusivas de la Iglesia africana (*Mater Ecclesia*, en *Recherches de Science religieuse*, II, 1911, págs. 572-573). Los textos que aquí hemos aducido de Hermas, Ireneo, Clemente de Alejandría, etc., lo prueban de una manera perentoria.

(34) *De moribus Ecclesiae Catholicae*, I, 30.

(35) *Enarrationes in Ps.*, CIII.

(36) *Enarrationes in Ps.*, XLIV.

cuius lumine illustratis ut candeas, eius adiutorio fulciris ne cadas" (37). La Iglesia refulge en esta segunda Encarnación con el resplandor de su Esposo: "Fulgens in vestitu sponsi sui"; y Cristo, a su vez, se transfigura en la Iglesia, vistiéndose de su luz, como el sol se viste de la nube arrebolada: "Induit se sicut vestimentum, lucem Ecclesiae".

Partiendo de otro esquema, la Iglesia, esposa de Cristo, sorprende un principio fundamental, de consecuencias ilimitadas, en este matrimonio singular, fusionado en estrechísima caridad (38): unidad de corazones en un solo amor, que lleva consigo la unidad de vidas y de destinos. Los aforismos de San Cipriano hallan nuevo eco en las exhortaciones apremiantes de su discípulo: "No podéis tener a Dios por Padre sin tener a la Iglesia por Madre" (39). Es Cristo ya quien se interpone ante las ofensas que se dirigen a la Iglesia, y quien deriva hacia ella el amor que a él se le tributa. Nadie podrá ofender al uno y complacer al otro (40).

Una misteriosa comunicación de atributos funde ya los dos seres desde las perspectivas proféticas del Antiguo Testamento. Y es el mismo Agustín quien, con alcance aquilino de vidente, contempla conjugadas las dos grandezas: el germen de Abrahán y la bendición de las naciones en él; la generación eterna del Verbo, y las gentes y términos de la tierra como su herencia; el Esposo que sale de su tálamo y salta de júbilo para recorrer su camino, y el estruendo de su evangelización por el universo, hasta colocar su tabernáculo en el sol: Cristo, en una palabra, y su Iglesia (41).

Los moldes de la dialéctica y del análisis se le hacen estrechos, y el afecto incontenido de su corazón filial se le escapa por los puntos de la pluma. La Iglesia es el huerto del Señor, que alberga no solamente rosas de mártires, sino también lirios virgina-

---

(37) *Ibídem.*

(38) «Matrimonium hoc magna caritate compaginatur.» *Enarrationes in Ps.*, LXXXVIII.

(39) «Tenete ergo, carissimi, tenete omnes unanimiter Deum Patrem et Matrem Ecclesiam.» *Ibídem.*

(40) «Nemo offendit unum et promeretur alium.» *Ibídem.*

(41). *Ibídem.* El P. José Zameza, en su obra misional *Amemus Ecclesiam.* Burgos, 1936, contiene sugestivas síntesis agustinianas en éste como en otros puntos.

les, hiedras de desposados y violetas de viudez (42). Es la familia redimida, la ciudad peregrinante de Cristo Rey (43).

La Iglesia, personificada de mil maneras, vaga por las páginas sublimes de su obra, y los epítetos y motes se atropellan en su boca de enamorado, y no le bastan a exteriorizar los ardores de su amor ni a revestir las galas y atavíos que finge su fantasía. Ya es poco llamarla *Casa de Dios, Templo de Dios, Ciudad de Dios;* la misma imagen paulina de la Iglesia cuerpo místico de Cristo, aun con toda su profundidad dimensional, parece prestarse mal a las exigencias de su imaginación latina y africana. No; la Iglesia, para la elocuencia y estilística sin rival agustiniana, que dibuja todos los matices y se pliega a todos los relieves, es la matrona pudorosa, esposa del Hijo de Dios único (44), y virgen al mismo tiempo (45); es la viuda—ya que su divino Esposo desapareció del mundo visible—que, acosada por su adversario, el demonio, pide justicia cada día, como la otra viuda del evangelio (46). Pero, sobre todo, es la madre de los cristianos; y su pluma describe enternecida toda la gama de oficios y de cuidados que a sus hijos puede prodigar la más amorosa de las madres.

La piscina bautismal es el vientre, las *viscera materna* de la Iglesia, en su lenguaje real y vigoroso. Y desde el parto, doliente y laborioso, por el cual el catecúmeno nace a la vida de la gracia, hasta la formación consumada in *virum perfectum* del cristiano, con la leche de la doctrina y el sustento vigorizador de la vida sacramentaria, las obras de Agustín, a través de la floración exuberante de sus geniales especulaciones, dejan paso a un camino de luz y de ternura de una madre consagrada al amor sin límites de sus hijos. "Por el amor que tienes a tus padres—dice en uno de sus *Sermones*—mide el amor que debes a Dios y a la Iglesia" (47).

El "hijo de tantas lágrimas", que sin salir de su propio hogar pudo asomarse al abismo sin fondo que es el corazón de una

(42) *Serm.*, CCCIV, 2.
(43) *Epist.*, CXXX, 34.
(44) *Contra Faustum*, XV, 6.
(45) *In Ioh. tract.*, XIII, 12-13.
(46) *Enarrationes in Ps.*, CXXXI, 23, y CXLV, 18.
(47) *Serm.*, CCCXLIV, 2.

madre, estaba especialmente predestinado para hablar de este tema. Nadie habló con tal verdad y patetismo del amor maternal de la Iglesia como el hijo de Mónica. También aquí la gracia secunda a la naturaleza y la diviniza. Y la observación suministra a su estilo las más bellas imágenes y paralelismos. El cristiano lleva impresa en el alma una deuda vital para con las entrañas maternales de la Iglesia (48). Ya es el infante que da sus primeros vagidos en su blando regazo, pródigamente dotado para la absoluta indigencia de la incipiente vida (49). La solicitud despliega sus desvelos con la adaptabilidad que responde a una formación lenta y delicada (50). Ya es el polluelo medroso, amorosamente fomentado bajo sus alas cálidas de amor y de protección (51).

A veces la comparación es más recóndita y graciosa. Halló el pájaro una casa para sí, y la tórtola un nido donde poner sus pequeñuelos: Cristo tiene su morada en los cielos, donde intercede por nosotros; la Iglesia fabrica un nido con los leños de la cruz para extender en él sus alas sobre sus hijitos (52). Fluctuante sobre las aguas, Pedro ya no hace pie y comienza a sumergirse: *Señor, sálvame.* También la Iglesia sabe hollar las crestas de los soberbios; pero, al fin, es la Iglesia, y siente la debilidad humana. Es menester que la mano del Señor la sostenga, entreverando los consuelos con los dolores y las medicinas suaves con las heridas amargas (53).

Es la Iglesia madre fecunda de santos, no porque todos sus hijos lo sean, sino porque a todos pretende ella infundirles la santidad. Trasunto y anticipo de la Sión celestial, dilátanse sus

(48) «Foris a visceribus matris fame moriemini.» *Enarrationes in Ps.*, CXXX, 14.

(49) «Illi quos quasi vagientes Ecclesiae Catholicae ubera sustentat.» *De moribus Ecclesiae Catholicae*, 17.

(50) «Sic parvulum alloquimur, in sinu matris Ecclesiae pio lacte nutriendum, et ad escam mensae dominicae idoneum faciendum.» *Enarrationes in Ps.*, XXXVIII, 3.

(51) «Parvulos tuos quos vel tanquam ova sollicitis alis foves teneros fetus tuos.» *Contra. Faustum*, XV, 3. «Sub alas Catholicae matris pullis fugientibus.» *Ibidem*, XIV, 9.

(52) «Et turtur nidum sibi, Ecclesia Dei nidum de lignis crucis; ubi ponat pullos suos, parvulos suos.» *Enarrationes in Ps.*, CI, I, 8.

(53) «Calcat enim et Ecclesia capita superborum: sed quia Ecclesia est, et habet infirmitatem humanam... Multi dolores, sed multae consolationes: amara vulnera suavia medicamenta.» *Enarrationes in Ps.*, XCIII, 22.

tiendas acogedoras del uno al otro mar. Y no hay pródigo descarriado, cualquiera que sea la región extraña de su extravío, que no la halle solícita y tierna, brindándole de nuevo las dulzuras todas del hogar (54). Y el ambiente amoroso familiar, saturado de intimidad y de elevación, reviste de una categoría superior a los espíritus. Tiene conciencia la Iglesia de que es la esposa de Jesucristo, su amada, su hermosa; y su corazón se desborda, amante y ardoroso, en él (55). Y Agustín invita a todos los cristianos a tomar parte en este Epitalamio divino: "Amatis autem cum illa si estis in illa" (56). Por la santidad de estos desposorios, yo os conjuro a todos: amad a esta Iglesia, perteneced a esta Iglesia, sed vosotros esta Iglesia. Amad al Buen Pastor, rogad también por las ovejas descarriadas: vengan todas, todas le reconozcan, todas le amen. No haya más que un solo rebaño y un solo pastor (57). El amor a la Iglesia es la garantía de poseer el Espíritu Santo (58).

El tercer florón que Agustín coloca en las sienes de la Iglesia, después de haberla celebrado como esposa y cuerpo místico de Cristo, es el de virgen-madre, que tiene por tipo y ejemplar a María, Virgen y Madre de Dios. Y fué éste un tema favorito del obispo de Hipona, al cual volvió repetidas veces en sus obras, especialmente en sus *Sermones*.

Su teología, profunda y amorosa, entrelaza con cariño la significación de ambos seres, misteriosamente relacionados entre sí. María y la Iglesia coinciden en su maternidad respecto de Cristo: aquélla, corporalmente; ésta, en un sentido espiritual. ¿No da a luz la Iglesia todos los días al cuerpo místico de Cristo? Y ambas están nimbadas de la aureola de la virginidad:

---

(54) «Nonne omnes ad ubera sua quae superbo fastidio reliquerunt cum lacrimis revocat?... Omnibus... ad sponsam Christi redeuntibus et errorem atque impietatem paeniténdo damnántibus, nulla catholica disciplina negandam Ecclesiae pacem et claudenda viscera misericordiae iudicavit.» *Epist. ad Rom. expos.*, 15.

(55) «Amata eius, sponsa eius, pulchra eius... loquitur amans et ardens in eum.» *Serm.*, CXXXVIII, 6.

(56) *Ibídem*, 7.

(57) «Hortor vos, obsecro vos per sanctitatem talium nuptiarum amate hanc Ecclesiam... Orate et pro dispersis ovibus: veniant et ipsi, agnoscant et ipsi, ament et ipsi.» *Ibídem*, 10.

(58) «Habemus ergo Spiritum Sanctum si amamus Ecclesiam.» *In Ioh. tract.*, XXXII.

«Ecclesia quoque et mater et virgo est... Maria corporaliter caput huius corporis (Ecclesiae) peperit: Ecclesia spiritualiter membra illius capitis parit. In utraque virginitas fecunditatem non impedit; in utraque fecunditas virginitatem non adimit» (59).

«In ipsius (Ecclesiae) typo Maria virgo praecessit. Unde, rogo vos, Maria est mater Christi nisi quia peperit membra Christi? Vos, quibus loquor, membra estis Christi: Quis vos peperit? Audio vocem cordis vestri: Mater Ecclesia. Mater ista sancta honorata, Mariae similis et parit et virgo est. Quia parit, per vos probo: ex illa nati estis» (60).

También la Iglesia es virgen, como María: virgen corporalmente en algunos, por la integridad de la carne, y virgen espiritualmente en todos por la incorruptibilidad de la fe:

«Ecclesia dicitur virgo... Paucorum est virginitas in carne; omnium debet esse in corde. Virginitas carnis, corpus intactum; virginitas cordis, fides incorrupta» (61).

«Est ergo et Ecclesiae, sicut Mariae perpetua integritas et incorrupta virginitas» (62).

Todos somos, por el bautismo, hijos de esta casta madre, hijos de esta virgen madre". Oh, novelli filii castae matris... filii virginis matris!" (63).

Pero sería empresa quimérica la de intentar recoger, como en un haz de armonía, el himno gigante que de la inmensa obra de Agustín se eleva en honor de la *Católica*. Tanto valiera como reproducir la historia del infante aquel que en el litoral mediterráneo se afanaba vanamente por encerrar la amplitud de los mares en un hoyo diminuto, abierto en la arena por sus manos. "Por la profundidad de pensamiento y por el vigor de concepción—dice Moehler—, nada se ha escrito sobre la Iglesia, después de San Pablo, comparable a las obras de San Agustín" (64).

(59) *De sancta virginitate*, 2.
(60) *Serm.*, 25. Denis, en Morin, G., *Sancti Augustini Episcopi Sermones post Maurinos reperti*. Roma, 1930, pág. 163.
(61) *Enarrationes in Ps.*, CXLVII, 10.
(62) *Serm.*, 195, 2.
(63) *Serm.*, 233, 1.
(64) *Symbolik*, Regensburg, 1871, pág. 351. Sobre la eclesiología de San Agustín, véanse: SPECHT, TH., *Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin*, Paderborn, 1892; BATIFFOL, P., *Le catholicisme de Saint Augustin*, París, 1920; HOFMANN, F., *Die Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, Munich, 1933.

La sublimidad certera de su vuelo ha sobrepasado y rectificado las fórmulas de San Cipriano acerca del ser y prerrogativas de la institución de Jesucristo. San Agustín dejó delineada para siempre la estela luminosa de su paso, que seguirán perpetuamente los futuros tratadistas. En éste como en otros casos, la herejía sirvió providencialmente a los designios de la verdad; el donatismo ocasionó, por reacción en la teología católica, al que había de ser, en el sentido más literal y plenario del término, el *Doctor de la Iglesia.*

Con su imborrable recuerdo vamos a poner fin a estas líneas. Sembrador fecundísimo de ideas, hay sobre este tema fragmentos en sus obras que, como arranques de arcos triunfales, prometen su expansión adecuada en lo futuro. El fervoroso apóstrofe a la Iglesia. del libro I *De moribus Ecclesiae Catholicae,* sartal de aclamaciones victoriosas, que con afecto insistente de letanía y exultación jubilosa de *Te Deum* describe todos los cambiantes de la vida divinamente social de la Iglesia (65), difícilmente será superado por ulteriores explanaciones medievales, aun cuando entre en la cuenta el himno de Anastasio Sianita, colofón de su excesivo alegorismo eclesiástico en su *Comentario al "Hexaemeron"* (66). Ingenio moderno en sus concepciones y atisbos, su teología de la Iglesia contiene puntos de vista que se dirían de actualidad hodierna. En su obra *De fide rerum quae non videntur*

(65) «Tu pueriliter pueros, fortiter iuvenes, quiete senes, prout cuiusque non corporis tantum, sed et animi aetas est, exerces ac doces. Tu feminas viris suis, non ad explendam libidinem, sed ad propagandam prolem, et ad rei familiaris societatem, casta et fideli obedientia subicis. Tu viros coniugibus, non ad illudendum imbecilliorem sexum, sed sinceri amoris legibus praeficis. Tu parentibus filios libera quadam servitute subiungis, parentes filiis pia dominatione praeponis. Tu fratribus fratres religionis vinculo firmiore atque arctiore quam sanguinis nectis. Tu omnem generis propinquitatem et affinitatis necessitudinem, servatis naturae voluntatisque nexibus, mutua caritate constringis. Tu dominis servos, non tam condicionis necessitate, quam officii delectatione doces adhaerere. Tu dominos servis, summi Dei communis domini consideratione placabiles, et ad consulendum quam coercendum propensiores facis. Tu cives civibus, gentes gentibus et prorsus homines primorum parentum recordatione, non societate tantum sed quadam etiam fraternitate coniungis. Doces reges prospicere populis; mones populos se subdere regibus... *De moribus Ecclesiae Catholicae,* l. I, c. 30.

(66) PG., LXXXIX, 1.071.

propone a la Iglesia como la continuación de Cristo visible, motivo perenne de credibilidad de su misión divina:

«Miradme, os dice la Iglesia; miradme a mí, a quien tenéis que ver aunque no queráis. Porque los fieles que hubo entonces en Judea contemplaron con sus propios ojos todas las divinas obras y palabras de Cristo, su maravilloso nacimiento de una virgen, su pasión, resurrección y ascensión. Vosotros no queréis creer esto porque no lo habéis visto. Pues mirad, fijaos, meditad en lo que tenéis presente, que no os contamos cosas pasadas ni profetizamos sobre el futuro, sino que os presentamos hechos actuales. ¿Acaso os parece despreciable o de ningún valor, y lo tenéis por pequeño o ningún milagro el hecho de que todo el género humano corra tras un crucificado?» (67).

¿No es éste el gesto indicador del cardenal Dechamps, la llamada *vía empírica*, canonizada por el concilio Vaticano, que conduce a la Iglesia como a milagro moral perpetuo, y, por lo mismo, testimonio irrefragable de la divinidad de su origen? Y he aquí cómo, al terminar, volvemos al mismo punto de partida: el concilio Vaticano, aun en lo que parecía más moderno, se hace eco de las enseñanzas de San Agustín.

JOSÉ MADOZ, S. J.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

(67) *De fide rerum quae non videntur*, IV, 3.

UN VOTO DESCONOCIDO

DEL TEÓLOGO TRIDENTINO

RICARDO CENOMANO (Le Mans), O. M. O.

Como se dice en un trabajo reciente (1), existe en el Códice 614 de la Universidad Gregoriana de Roma (f. 7^r - 9^v) un voto tridentino, que el menor observante Ricardo Cenomano (Le Mans) pronunció en Trento el día 22 de junio de 1546, en la primera de las seis congregaciones que los teólogos menores dedicaron a la discusión de seis artículos sobre el proceso justificativo, propuestos por los Legados a la consideración de los teólogos en los primeros días de la costosa y prolija preparación de la sesión sexta.

Este voto de nuestro manuscrito es desconocido para Agustín Theiner (2) y aun para Esteban Ehses, el solícito editor de las Actas tridentinas editadas por la *Societas Goerresiana*, el cual únicamente nos ofrece el breve resumen massarelliano del voto del franciscano (3). Theiner, ni siquiera eso.

Esto supuesto, es muy justo presentar al mundo científico el texto de este voto, prescindiendo de dar detalles sobre el Códice 614 y sobre la controversia de los seis artículos, porque de todo esto se ha dicho lo suficiente en el trabajo arriba mencionado, a propósito de otro voto tridentino copiado del mismo Códice y perteneciente a la misma controversia.

---

(1) J. Olazarán, S. I., *Nuevo voto tridentino del carmelita Vicente de Leone*, en «Revista Española de Teología». Está próxima su publicación.

(2) *Acta authentica SS. oecumenici Concilii Tridentini...*, t. I, Zagrabiae (Croatiae) sine data, p. 159, b.

(3) *CT. (Concilium Tridentinum Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum Nova Collectio.* Ed. Societas Goerresiana. Friburgi Brisgoviae, 1901 ss.) V, 262, 20 ss.

Para que el lector siga con más facilidad la lectura de estas líneas, vea descrita en pocos rasgos la trayectoria que vamos a recorrer. En primer término, con ocasión de la edición del documento en cuestión, se dará una nota de la actuación conciliar de su autor, Ricardo Cenomano; se presentará en un segundo apartado el texto del voto conciliar; se probará en el tercer punto que el documento es en realidad el voto emitido por Cenomano el día 22 de junio de 1546, y se hará, para terminar, una breve síntesis de la doctrina del escrito, haciendo resaltar, si el caso lo pidiere, lo más característico de su contenido.

* * *

Francés de nación, Ricardo Cenomano aparece en las Actas, desde el día de la apertura del Concilio, con el honroso título de *doctor Parisiensis* (4).

Su presencia es, asímismo, acusada por los documentos sinodales en la segunda y tercera sesión (5); pero nos dejan éstos a oscuras sobre la actividad tridentina de nuestro teólogo.

Más tarde, durante los preparativos de la sesión cuarta, a la que asistió el día 8 de abril de 1546 (6), fué consultado por los Legados, en la congregación del día 20 de febrero del mismo año, sobre la cuestión de los *Libros canónicos* y *Tradiciones de los Apóstoles* (7). Los Cardenales presidentes habían pedido esta colaboración del observante porque estaban decididos a escuchar en materias dogmáticas a los teólogos menores—entre los que se encontraba Cenomano—antes de dar un juicio definitivo (8). Y muy probable es que, refiriéndose a esta congregación, alabase el Cardenal español Pedro Pacheco el proceder de los directores del Concilio, por parecerle que era cosa útil la admisión de algunos de los teólogos menores en las congregaciones privadas. Se fundaba en esta razón:

Sunt enim nonnuli *docti et probi viri*, quorum consilio legati uti-

(4) *CT.* IV, 531, 5.
(5) *CT.* IV, 563, 14; 588, 8 s.
(6) *CT.* V, 103, 24.
(7) *CT.* V, 12, 13.
(8) *CT.* V, 11, 29, ss.

liter uti possunt, atque Mirandam, Lunellum, et Vegam Hispanos et *guardianum Parisiensem Gallum nominavit* (9).

Este pasaje del Diario del secretario, en el que el Guardián francés parisino no es otro que Ricardo Cenomano—como lo dice muy bien Merkle en la nota correspondiente—, prueba el favorable concepto que en Trento se tenía del teólogo franciscano. Y es tan patente esta estima, que por este mismo tiempo, el día 5 de marzo, fué elegido entre todos los de su gremio, juntamente con Alfonso de Castro y Ambrosio Catarino, como miembro de la comisión de recolección y expurgo de los principales *Abusos* que se cometían en la época del Concilio *sobre las Sagradas Escrituras* (10).

En los preparativos de la quinta sesión, a la que también concurrió entre los teólogos de su Orden (11), dió su parecer acerca del *Pecado Original* en una de las congregaciones de teólogos menores, tenidas los días 24 y 25 de mayo (12); pero, por desgracia, desconocemos lo que él y los restantes teólogos dijeron personalmente, pues solamente poseemos un esquema global de las doctrinas de los mismos.

Por lo que hace al tema de la Justificación, cuyo estudio conciliar comenzó el 21 de junio de 1546, fué Cenomano el tercero entre todos los conciliares que dió su voto el 22 del mismo mes, después de las intervenciones del observante Alfonso de Castro y del conventual Segismundo Diruta, en la citada controversia de los seis artículos (13). Ya se ha dicho en las primeras líneas de este artículo que el documento editado en estas páginas es precisamente esta intervención del teólogo francés. Y bien está que lo recalquemos ahora de nuevo para que sepamos darnos cuenta y razón de algunas de las imperfecciones de un voto emitido en las más tempranas disputas tridentinas sobre la Justificación.

Fuera de esta primera actuación del franciscano, no volvemos

---

(9) MASSARELLI, *Diarium III*, en *CT.* I, 489, 24 ss.
(10) H. SEVEROLI, *De concilio Tridentino commentarius*, en *CT.* I, 36, 5: Cf. MASSARELLI, *Diarium II*, en *CT. I*, 436, 1 ss., donde se llama a estos tres teólogos «venerabiles fratres s. theologiae magistri».
(11) *CT.* V, 256, 9.
(12) *CT.* V, 163, 4.
(13) *CT.* V, 262, 3 ss.

a encontrar otra hasta pasados dos meses largos, cuando el día 2 de septiembre nos dice Massarelli en uno de sus Diarios:

Fui ostensum *decretum* iustificationis *D. fratri Cenomano* (14).

Se trata aquí de una consulta privada a propósito de la segunda forma del Decreto, que iba a leerse en pública congregación general el día 23 del mismo mes (15).

Su parecer sobre esta forma lo dió Cenomano en público el día 27 de septiembre en un voto, que no conservamos en su texto original (16).

Medio mes más tarde, el día 15 de octubre, hizo nuestro teólogo un largo discurso—que podemos leerlo en su redacción original—sobre tan apasionantes temas conciliares como fueron la Justicia Imputativa y la Certeza de la gracia (17). Esta pieza sinodal fué alabada en alguno de sus argumentos por su hermano de hábito y doctor parisino, Juan du Consel, ante la junta de los teólogos menores (18). La posición de Cenomano fué desfavorable a la doble justicia y a la posibilidad de la certeza de fe en el propio estado de gracia, fuera del caso de una revelación particular.

A lo dicho se reduce cuanto se puede decir acerca de la actividad del teólogo francés en la preparación del Decreto de la Justificación, y su nombre no vuelve a sonar hasta el 11 de enero de 1547, cuando el Arzobispo de Armagh, Roberto Vauchop, pidió en nombre de Cenomano en la congregación de ese día el sentido dado por los Padres a un pasaje del capítulo sexto del Decreto, en el que se hablaba del temor como de disposición para la primera justificación (19).

Dos días después de este hecho asistía el menor observante a la importantísima sesión sexta, en la que se aprobó el mencionado Decreto (20).

---

(14) *CT.* I, 571, 14.
(15) *CT.* V, 420, 28 ss.
(16) Véase el esquema de este voto en *CT.* V, 431, 10 ss.; 437, 10 ss.
(17) *CT.* V, 536, 25 ss.
(18) *CT.* V, 546, 4.
(19) *CT.* V, 782, 4 ss.
(20) *CT.* V, 819, 17.

Comenzados los trabajos preparatorios de la séptima sesión, de la que también fué testigo el franciscano (21), emitió el 20 del mismo mes de enero un voto, que debió ser largo, a juzgar por lo extenso del resumen (22), y pronunció otro de buenas proporciones el día 4 del próximo febrero, según parece desprenderse del esquema de las Actas (23). El primero tuvo por tema la doctrina de los Sacramentos en general y del Bautismo y Confirmación en particular; el segundo, el examen de una serie de artículos heréticos contrarios al dogma católico del Sacramento de la Eucaristía.

Al decretarse el 11 de marzo de 1547, en la sesión octava, la traslación del Concilio a Bolonia, Cenomano siguió a los Padres a la nueva ciudad conciliar y en ella tuvo varias intervenciones: la primera, el día 27 de abril, sobre el Sacramento de la Penitencia (24); la segunda, dos días más tarde, acerca de los Sacramentos de la Extremaunción, Orden y Matrimonio (25); la tercera, el 25 de junio siguiente, a propósito de las Indulgencias y del Purgatorio (26); la cuarta, el día 9 de julio, sobre los Cánones concernientes a la Penitencia (27), y la quinta, el día 6 de agosto, a propósito del Santo Sacrificio de la Misa (28). Por desgracia, no conocemos todavía el contenido de estos votos, porque la *Societas Goerresiana* no da editado hasta el presente la parte de las Actas correspondiente a esta época conciliar, y porque Theiner no ha querido editar nada de lo dicho en Bolonia por este tiempo por no haber desembocado las deliberaciones sinodales en ningún Decreto relativo al dogma o a las costumbres (29).

Aparte de esta actuación pública de Cenomano en la época de Bolonia, sabemos que también fué consultado en privado por

---

(21) *CT.* V, 1.006, 29.
(22) *CT.* V, 845, 2 ss.
(23) *CT.* V, 876, 37 ss.
(24) MASSARELLI, *Diarium IV*, en *CT.* I, 646, 4.
(25) MASSARELLI, *Diarium IV*, en *CT.* I, 646, 37.
(26) MASSARELLI, *Diarium IV*, en *CT.* I, 667, 17.
(27) MASSARELLI, *Diarium IV*, en *CT.* I, 671, 43.
(28) MASSARELLI, *Diarium IV*, en *CT.* I, 679, 10.
(29) A. THEINER, *op. cit.*, t. I, p. 470, a.

los Legados, como lo demuestra este texto de uno de los Diarios del secretario, correspondiente al 2 de julio de 1547:

Fui ad monasterium Annuntiatae et *canones sacramenti poenitentiae* iam reformatos ostendi Rdis. patribus *Cenomano*, Consilii, Grandis, et Salazar, ut si quid occurreret dicerent, etc., eisque reliqui cogitandum (30).

A partir de estas últimas fechas callan los Diarios toda actividad de nuestro teólogo, y únicamente un año más tarde, el 29 de agosto de 1548, nos dice el secretario:

Scripsi ego ad eundem cardinalem [Sanctae Crucis] *de discessu Rdi. P. Riccardi Cenomani Galiam versus, qui retineri nequeat* (31).

Al día siguiente vuelve a escribir en el mismo Diario:

Recepi ego litteras a card. S. Crucis, quod *detur licentia fratri Riccardo Cenomano, si retineri non potest* (32).

Un día después añade el mismo documento:

Fui ad fratrem *Riccardum Cenomanum, quem rogavi nomine cardinalis S. Crucis, ne recederet* ex Bononia; sed *non potuit retineri*, fidemque petiit, se fuisse in concilio Tridentino et Bononiensi (33).

El 1 de septiembre dice el citado Diario:

Scripsi ego ad card. S. Crucis *de discessu Cenomani* et de fide, quam petit (34).

Y el día 2 añade:

Item dantur *Cenomano* 10 aurei *pro itinere faciendo in Galliam* (35).

Confieso que no he podido averiguar cuál fué la causa de esta partida de Cenomano. Ehses afirma de una manera general que

(30) *CT.* I, 669, 18 ss.
(31) *Diarium IV*, en *CT.* I, 791, 3 s.
(32) *CT.* I, 791, 12 s.
(33) *CT.* I, 791, 17 ss.
(34) *CT.* I, 791, 30.
(35) *CT.* I, 792, 4.

causas graves reclamaban su presencia en Francia (36). Lo cierto es que el Cardenal de Santa Croce, Marcelo Cervini, trabajó mucho para retenerle a causa del grande afecto que por él sentía; pero no pudo conseguir un resultado positivo (37).

Por fin, obtenidas las cartas de recomendación, salió camino de su patria, como se desprende de un pasaje del Diario IV de Massarelli, quien el día 3 de septiembre escribió estas líneas:

Rdus. P. Ricardus Cenomanus, sacrae theologiae doctor, ord. Min. de obs., qui iam a tribus annis fuit in concilio *recessit ex Bononia reversurus in Galliam*. Datur ei fides, quod fuerit Tridenti et Bononiae in concilio et publicas conciones et disputationes habuerit, et rogantur principes, per quorum dominia transire contingerit, ut eum amicabiliter recipiant (38).

Los Legados hicieron todo cuanto estuvo en su mano para que la partida del franciscano fuese con todos los honores debidos a un conciliar que había puesto sus excelentes cualidades durante tres años al servicio del Concilio (39).

* * *

Llegados a este punto, hora es ya de presentar el texto de nuestro documento antes de pasar al problema de la determinación de su autor y de su naturaleza.

En la transcripción, salvo algunos cambios de minúsculas por

---

(36) *CT.* V, 1.041, nota 7: «Quem [Cenomanum] cardinalis de Monte Bononiae 2 septembris 1548 *gravibus ex causis* in patriam revocatum dimisit, summopere laudatum et commendatum, *praesertim cum ad omnem nostram et sacri Concilii requisitionem promptissime ad locum Concili revêrsurum promisserit*».

(37) Cenomano había escrito a Cervini su propósito de volver a su tierra; y éste escribió a su vez a Massarelli estas líneas, que demuestran lo que queremos probar: «Harò charo che exhortiate S. Ptà. in mio nome, ut remaneret. Quod si prorsus abire vellet, mostrandam ei esse qualche cortesia, facendosi dàr copia delle annotationi ch'egli ha fatto sopra il testamento novo... et exhortando S. Ptà. a finir l'opera, in qualunche luogo si troverà. Quale poi salutarete da mia parte et certificarete che mi troverà sempre prontissimo a fargli ogni piacere che posso per l'affettione che gli porto» (*CT.* I, 791, nota 5).

(38) *CT.* I, 792, 6 ss.

(39) Véanse más datos sobre la actividad científica de Cenomano en L. WADDING, O. F. M., *Scriptores Ordinis Minorum*, Romae, 1906, p. 203, a.; H. HURTER, S. I., *Nomenclátor...*, t. II, Oeniponte, 1906, col. 1.507; J. HEFNER, *Die Entstehungsgéschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909, p. 60, nota 1.

mayúsculas o viceversa—verbigracia, "Deus" en vez de "deus"—, y salvo el empleo de una puntuación más fácil y la resolución de las abreviaturas, se sigue enteramente al manuscrito.

Dice así el Códice 614, a partir del folio 7r, en cuya parte superior está escrita la palabra *"Cenomani"*:

(*f.* 7r) DE IUSTIFICATIONE

[I]

Iustificatio, quantum ad nomen[1], significat quandam rectitudinem, [a] qua per peccatum recedimus a Deo, qui est ipsa rectitudo, et a maculis[2] eius, quae sunt regulae actuum nostrorum; ob id peccantes efficiuntur deuii, tortuosi et curui. *Ps.* [118, 176]: *Erraui sicut ouis quae periit.* Et rursus[3]: *Miser factus sum et curuatus sum.* Igitur iustificatio significat reuersionem ad regulam et coniunctionem cum Deo. *Hiere*[*m*]. 3 [12]: *Reuertere, Auersatus*[4], *et non auertam faciem meam a nobis.* [1] *Cor.* 6 [17]: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est.*

Quoad rem[5], est sanitas animae. *Ps.* [6, 3]: *Sana me, Domine, quoniam conturbata sunt ossa mea.* Et uita animae, sicut peccatum mors. *Gal.* 3[6]: *Ut peccatis mortui, iustitiae uiuamus.*

Iustificari hominem[7] est ipsum Deo reconciliari. *Ro*[*m*]. 5 [10]: *Cum inimici essemus, reconciliati sumus*[8] *per mortem Filii eius.*

[II]

Quid efficiat Deus?[9] Si loquamur de fideli, efficit in eo fidem, quae est donum Dei. *Eph.* 2 [8][10]. Mouet tamen Deus uoluntatem ad credendum, ut dicit *Augustinus*[11]: *Caetera potest homo nolens, credere non nisi uolens.* Et *Act.* 15[12]: *Dominus aperuit cor Lydiae purpurariae.* Et *Io*[*an*]. 6 [44]: *Nemo potest uenire ad me, nisi Pater meus*[13] *traxerit eum.* Praeuenit etiam Deus uoluntatem peccatoris. *Ro*[*m*]. 2 [4]: *Ignoras quod*[14] *benignitas ad poenitentiam te adducit?* Et 2 *Cor.* 3 [5]: *Non sumus sufficientes*[15] *cogitare aliquid ex nobis tanquam*[16] *ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Solus Deus effi-

1. Cf. *CT.* V, 261, 27.—2. maculis: mandatis *rectius.*—3. *Ps.* 37, 7.—4. *Auersatus*: aversatrix Israel V (= Vulgata).—5. Cf. *CT.* V, 261, 27.—6. Gal., 3: 1 Petr. 2, 24, *rectius.*—7. Cf. *CT.* V, 261, 27 s.—8. *sumus*: Deo add., V.—9. Cf. *CT.* V, 261, 29.—10. «Gratia enim estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis, Dei enim donum est; non ex operibus, ut ne quis glorietur».—11. *In Ioan. Evang.*, tract. 26, n. 2; *ML.* 35, 1.607; *citatio aliquantulum libera.*—12. *Act.* 15: Act. 16, 14 *rectius.*—13. *Pater meus*: Pater qui misit me V.—14. *quod*: quoniam V.—15. *Non sumus sufficientes*: Non quod sufficientes simus V.—16. *tanquam*: quasi V.

cienter remittit peccata. *Esa[ias]* 43 [25]: *Ego sum ipse, qui deleo iniquitates suas propter meipsum*[17].

(f. 7v) Christus est causa meritoria per passionem. 1 *Thi[m]*. 2 [5]: *Vnus*[18] *mediator Dei et hominum Christus Iesus.*

Quid requiratur ex homine?[19] Si sit infidelis, requiritur cathechizatio de conse[nsu] di. 4[20], ex *Concilio Gerundensi, Laodicensi et Aghatensi*[21]. Requiritur ut homo non resistat. [In] *Act.* 7 [51] improperatur Iudeis quia Spiritui Sancto resisterent[22]. Et *Mat.* 23 [37]: *Quoties uolui congregare filios tuos sicut*[23] *gallina congregat pullos sub ala*[24], *et noluisti.* Deinde requiritur consensus liberi arbitrii, ad quem concurrit uoluntas, licet ut causa secunda. 1 *Cor.* 3 [9]: *Dei*[25] *sumus coadiutores.* Et *Apo[c]*. 3 [20]: *Ego sum*[26] *ad hostium, et pulso; si quis mihi aperuerit*[27], *intrabo.* Et *Augustinus, De Uerbis Apostoli, Ser[m]*. 15[28]: *Qui creauit te sine te, non saluauit te sine te; sine uoluntate tua non erit in te iustitia Dei.* Ideo de perfectione iustitiae praecepta Dei ut fierent neque iuberentur, si nihil ibi uoluntas ageret; neque oraret, si sola sufficeret.

Requiritur fides, uel actu uel uirtute, in iàm baptizato. *Heb.* 11 [6]: *Sine fide*[29] *impossibile èst placere Deo.*

Requiritur dolor de peccatis. *Mat.* 3 [2][30] et 4 [17]: *Penitentiam agite. Io[el]*. 2 [13]: *Scindite corda uestra.* [Requiritur] dilectio Dei, cum dimissa sunt ei peccata quoniam dilexit multum[31]. Requiritur propositum cauendi a peccatis. *Ps.* [17, 24]: *Obseruabo me ab iniquitate mea.* Et propositum confitendi tempore suo. *Luc.* 17 [14]: *Ostendite uos sacerdotibus.*

[III]

Tertio. Iustificari hominem per fidem[32]. Notandum [est] quod fides non solum accipitur / (f. 8r) pro actu aut habitu fidei, sed etiam includit et que creduntur, et maxime quae prius promissa, in efectu iam producta sunt. *Gal*, 3 [23, 25]: *Priusquam*[33] *veniret fides, sud lege custodiebamur, conclusi in ea fide*[34] *quae revelanda èrat; au ubi uenit*

---

17. *meipsum*: me V.—18. *Vnus*: et *add.* V.—19. Cf. *CT.* V, 261, 29 s.—20. di. 4: nullis *add. del.; sed supra lin. scripta sunt verba valde obscura, quae videntur dicere* in multis cupit. *Ideo sensus percipi bene nequit.*—21. Cf. *aliqua de hac re in MSI.* 8, 330 ss.; H. T. Bruns, *Can. Apost. et Conc.*, Berolini, 1839, I, p. 19.—22. «Dura cervice et incircumcisis cordibus et auribus, vos semper Spiritui Sancto resistitis; sicut pàtres vestri, ita et vos».—23. *sicut*: quemadmodum V.—24. *sub ala*: suos sub alas V.—25. *Dei*: enim *add.* V.—26. *Ego sum*: Ecce sto V.—27. *Si quis mihi aperuerit*: si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi V.—28. *Serm.* 169, alias 15, c. 11, n. 13; *ML.* 38, 922 ss.; *citatio aliquantulum libera.*—29. *fide*: autem *add.* V.—30. «Poenitentiam agite; appropinquavit enim regnum coelorum».—31. *Luc.*, 7, 47.—32. Cf. *CT.* V, 261, 31.—33. *Priusquam*: Prius autem quam V.—34. *In ea fide*: in eam fidem V.—

fides, iam non sumus sub pedagogo. Ibi fides accipitur pro adimpletione eorum que erant promissa in ueteri testamento, nempe aduentus Christi et cetera mysteria nostrae iustificationis et redemptionis. [In *Epist. ad*] *Ro*[*m*]. 3 [30] Apostolus assignat differentiam inter iustificari ex fide et iustificari per fidem. *Vnus est Deus,* inquit, *qui iustificat circumcisionem ex fide*[35] *et praeputium per fidem, quia* Iudeis promissa erat prima salus. *Ioha*[*n*]. 4 [22]: *Salus ex Iudeis est. Ro*[*m*]. 5[36]: *Ad confirmandas promissiones patrum; gentes autem super misericordia honorare Deum.* Et idem dicit [*ad*] *Gal.* 3 [12]: *Lex*[37] *non est ex fide.* Non quia aliqua [non] iuberet lex credere, quia dicit [*ad*] *Ro*[*m*]. 13 [11]: *Nunc est propior*[38] *nostra salus quam cum credidimus,* uidelicet, tantum futura; sed lex non est ex fide, quia lex promittebat et fides adimplebat. *Io*[*an*]. primo [17]: *Lex per Moysen data est, gratia et uirtus*[39] *per Iesum Christum facta est.* Fides ergo complectitur omnia quae debemus credere: *Penitemini, et credite Euangelio. Mar*[*c*]. primo [15]. Sed Euangelium praecipit multa preter fidem, accipiendo tamen fidem pro actu. Igitur iustificamur per fidem, uidelicit, per ea quae fides includit.

Vnde in *Symbolo Athanasii*: *Haec est fides catholica, quam nisi quisque*[40]. Licet enim dicatur [in] *Mat.* ultimo[41]: *Qui crediderit et baptizatus fuerit* / (f. 8v) *saluus est erit;* tamen [in] *Mat.* último [19, 20] ostenditur quae sit illa fides: *Baptizantes eos in nomine P*[*atris*] *et Filii docentes eos seruare*[42] *quaecunque mandaui uobis. Et* [in] *Luc.* 24 [46, 47]: *Oportebat Christum pati*[43] *et praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem peccatorum.*

[IV]

Quomodo opera faciant ad iustificationem, ante et post[44]. Opera alia sunt interna, alia externa. Opera interna disponunt. *Mat.* 3 [3]: *Parate uiam Domini; rectas facite semitas eius. Mat.* 25 [15]: *Dedit dona hominibus*[45] *secundum propriam uirtutem. Pro*[*u*]. 15[46]: *Cor hominis disponit uiam suam.* Opera externa etiam sepe faciunt. *Ion.* 3 [10] de niniuitis, qui ad praedicationem Ione sunt conuersi per ieiunium et saccum, et placatus es Dominus. Post iustificationem opera fiunt meritoria per gratiam[47]. *Ro*[*m*]. 3 [24]: *Iustificati gratis per*

35. *Ex fide*: non quia aliqua iuberet lex credere *add. del.*—36. *Ro*[*m*]. 5: Rom. 15, 8 *rectius.*—37. *Lex*: autem *add.* V.—38. *Nunc est propior*: Nunc enim propior est V.—39. *uirtus*: veritas V.—40. *MSI.* 2, 1.354, B, s.; DENZINGER, *Ench. Symb.*, n. 40.—41. *Mat.* último: Marc., 16, 16 *rectius.*—42. *seruare*: omnia *add.* V.—43. *pati*: et resurgere a mortius tertia die *add.* V. 44. Cf. *CT.* V, 261, 32.—45. *Dedit dona hominibus*: Et uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum, unicuique V.—46. *Pro*[*u*] 15: Prov. 16, 9 *rectius.*—47. Post iustificationem opera fiunt meritoria per gratiam: *sublineatum in manuscrito.*

gratiam ipsius. Ecc[*li*]. 15[48]: *Misericordia faciet locum vnicuique secundum meritum suum. Ad Heb.* 13 [16]: *Beneficentiae*[49] *et communionis nolite obliuisci; talibus enim hostiis promeretur Deus. Ambro* [*ius*][50]: *Si in obsequio fuerit fidelis, promeret Dominum. Hilarius* [libro] 7 *De Trinitate*[51]: *Huius regni promerendi. Hieronumus* 5 et 62[52]: *Reddet vnicuique secundum meritum suum. Augustinus, De Predestinatione Sanctorum*[53]: *Post corpus, nemo erit in corpore nisi resurrectione nouissima; non ad ulla merita comparanda, sed ad recipienda pro bonis meritis praemia.*

Quae sacramenta faciant ad iustificationem?[54] *Augustinus,* in *Ps.* 73[55]. *Sacramenta ueteris legis gratiam tantum promittebant, quae nunc in noua gratiam praestant.* Item, *De Cathechizandis Rudibus*[56], dicit signacula rerum diuinarum esse uisibilia, sed res ipsas inuisibilis. / (f. 9r) Sunt ergo sacramenta signa certa et efficacia gratiae. 1 q. prima c. *Detrahe*[57]: *Que est ista tanta aquae uirtus ut corpus tangat et corpus*[58] *abluat?* Alias tamen poterit rursus tratari.

[V]

Quid praecedat, quid concomitetur, quid sequatur?[59] Precedit absolutio peccatorum. 1 *Cor.* 6 [11]: *Abluti estis*[60] *sanctificati estis.* Vnde sepe Apostolus in initio suarum Ep[istularum] ponit gratiam et pacem. *Hieronimus*[61]. Gratia pertinet ad remissionem peccatorum, pax ad reconciliationem; quare Christus melius dicitur Saluator quam Seruator. Seruare enim est liberare; saluare uero est sanare, quod est[62] praecipuum; non enim satis est liberari a periculo, nisi etiam quis restituatur in aliquod bonum.

Concomitatur Dei adiutorium. *Augustinus, De Gratia et Libero Arbitrio*[63]: *Cooperando Deus in nobis*[64] *perficit quod operando incipit.* Sequitur post remissionem culpae consequenter debitum pene temporalis. Postquam Dauit habuit remissionem peccati, tamen toto tempore uite sue passus est multas persecutiones et non recessit gratia Dei de domo eius in poenitentia peccati[65]. Materia tamen hec habet locum aptiorem quando fiet me[n]tio de purgatorio et satisfactione.

---

48. *Ecc*[*li*] 15: Eccli. 16, 15 *rectius.*—49. *Beneficentiae*: autem *add.* V.—50. Cf. *Epist.* 43, n. 4; *ML.* 16, 1.130, *ubi similia dicuntur.*—51. *ML.* 10, 204; *citatio aliquantulum libera.*—52. Cf. *Brev. in Psalt., Ps.* 5 et 62; *ML.* 26, 879 et 1.062, *ubi similia dicuntur.*—53. *ML.* 44, 977.—54. Cf. *CT.* V, 261, 32. 55. *Enarr. in Psalm.; ML.* 36, 930: *citatio aliquantulum libera.*—56. *ML.* 40, 344.—57. 1 q. prima c. *Detrahe*: *Decretum Gratiani,* pars. 2, quaest. 1, causa 1, can. 54; Cf. L. RICHTER-A. FRIEDBERG, *Decretalium Collectiones,* Lipsiae, 1879, t. II, col. 379; *citatio aliquantulum libera.*—58. *corpus*: cor *rertius.*—59. Cf. *CT.* V, 261, 33.—60. *Estis*: sed *add.* V.—61. Cf. *Comm. in Epist. ad Rom.; ML.* 30, 647; *Comm. in Epist.* 1 *ad Cor.; ML.* 30, 717; *Comm. in Epist. ad Phil.; ML.* 26, 644.—62. est. durum *add. del.*—63. *ML.* 44, 901; *citatio aliquantulum libera.*—64. *in nobis*: percip *add. del.* 65. 2 *Reg.* 13, 1 ss. ad 24, 25.

Sequitur etiam custodia diuina, quia non solum dicitur *misericordia eius praeueniet me*[66], sed etiam *misericordia eius*[67] *susequetur me*[68].

Authoritates[69]. *Lu*[*c*]. 15 [17-20] [apud quem] filius prodigus gerit typum peccatoris. Dicitur quod est in se reuersus, proposuit iter ad patrem, et cum adhuc longe esset, accurrit pater et cecidit super collum eius, et obsculatus est; quod obsculum intelligitur iustificatio et reconciliatio. / (f. 9v) [In] *Eze* [*ch*]. 35[70] dicitur: *Dabo uobis cor nouum et spiritum nouum.* Et [in] *Eze* [*ch*] 18 [31] dicitur: *Proicite omnes iniquitates uestras*[71], *et facite uobis cor nouum et spiritum nouum.* Similiter *Psaltes* [79, 4] orat: *Conuerte nos.* Et *Zacha*[*rias*] primo [1]: *Conuertere ad mê, et ego conuertar ad uos*[72]. Vnde constat quod Deus conuertit tanquam prima et principalis causa, facit tamen nostram conuersionem [voluntas?] tanquam causa secunda[73]. *Eze*[*ch*]. 18 [27]: *Cum impius*[74] *auerterit se ab impietatè sua*[75] *et fecerit iudicium et iustitiam, ipsè animam suam uiuificabit.* Deus uiuificabit animan, et tamen etiam uinificaret animam nostram.

Auctoritates *Conciliorum Arausicani* 2[76], *Mileuitani*[77], *Innocentii primi*[78] et *Coelestini*[79], qui etiam dicit esse traditionem apostolicam orare pro infidelibus vt credant, iuxta illud. *Act.* 11 [18]: *Dedit Deus gentibus poenitentiam*[80].

* * *

Pasando ya a otro punto, las razones que demuestran la paternidad cenomaniana de nuestro documento y su naturaleza de voto pronunciado el día 22 de junio de 1546, son las siguientes:

Primera. El Códice 614 atribuye el escrito al teólogo francés, como lo indica aquella palabra "*Cenomani*" estampada en la parte superior del folio 7r. Esta prueba, que podría parecer a alguno no apodíctica, es, sin embargo, muy digna de tenerse en cuenta y recibe una plena confirmación en la que a continuación se va a dar.

---

66. *Ps.* 58, 11.—67. *eius*: tua V.—68. *Ps.* 22, 6.—69. Cf *CT.* V, 261, 34 s.—70. *Eze*[*ch*]. 35: Ezech. 36, 26 *rectius.*—71. *Proiicite omnes iniquitates uestras*: Proiicite a vobis omnes praeuaricationes vestras, in quibus praevaricati estis V.—72. *Conuertere ad me, et ego conuertar ad uos*: Convertimini ad me, ait Dominus exercituum, et ego convertar ad vos V.—73. Tanquam causa secunda: *expressio non accurata; vide, si placet, eius sensum in explicatione voti in sequentibus paginis a me data.*—74. *impius*: *ad marg. pro verbo* ipsi *textus, quod deletum est.*—75. *Cum impius auterterit se ab impietate sua:* Et cum averterit se impius ab impietate sua, quam operatus est V.—76. *MSI.* 8, 712 B ss.; DENZINGER, *Ench. Symb.*, n. 173 ss.—77. *MSI.* 3, 811, A ss.; DENZINGER, *Ench. Symb.*, n. 101 ss.—78. *MSI.* 4, 459 A; DEZINGER, *Ench. Symb.*, n. 130; *ML.* 20, 582 ss.—79. *MSI.* 4, 458 B ss.; DENZINGER, *Ench. Symb.*, n. 129 ss. 80. *Dedit Deus gentibus poenitentiam*: Ergo et gentibus poenitentiam dedit Deus ad vitam V.

Segunda. Hay una correspondencia fiel entre el contenido del escrito del Códice 614 y el voto-resumen, atribuído por las Actas a Ricardo Cenomano, como esquema de su discurso tridentino del 22 de junio en la controversia de los seis artículos. Júzguese del caso por la siguiente confrontación de ambos textos:

VOTO-RESUMEN (40)	CODICE 614
Iustificatio est adhaesio Dei. Iustificari hominem est redire in gratiam Dei.	Iustificatio significat reuersionem ad regulam et coniunctionem cum Deo... *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est...* Iustificari hominem est ipsum Deo reconciliari (f. 7r).
Ex parte Dei ad iustificationem requiritur gratia praeueniens et bonus motus, ex parte nostra velle et non resistere voluntati Dei. Item dolor de peccatis propter Deum.	Quid efficiat Deus?... Mouet tamen Deus uoluntatem... Praeuenit etiam D e u s uoluntatem (f. 7r)... Quid requiratur ex homine?... Requiritur ut homo non resistat... consensus liberi arbitrii, ad quem concurrit uoluntas... dolor de peccatis... dilectio Dei, cum dimissa sunt ei pec c a t a quoniam dilexit multum (f. 7v).
Iustificatur per fidem homo, per fidem, quae comprehendit meritum Christi, cum nos non credamus ex fide, ut Israelitae, sed per fidem, cum iam adimpletae sint promissiones.	Iustificari hominem per fidem (f. 7v)... fides accipitur pro adimpletione eorum que erant promissa..., nempe aduentus Christi et cetera mysteria nostrae iustificationis et redemptionis. [In *Epist. ad*] *Ro*[*m*]... Apostolus assignat differentiam inter iustificari ex fide et iustificari per fidem. *Vnus est Deus*, inquit, *qui iustificat circumcisionem* [i. e. Israelitas] *ex fide et praeputium* [i. e. gentes] *per fidem* (f. 8r).
Ideo haec nostra fides non est sine operibus, quia credere evan-	Fides ergo complectitur omnia quae debemus credere:... *credite*

(40) *CT.* V, 262, 20 ss.

gelio est facere mandata, quae ibi ponuntur.

Opera sunt interna et externa; interna debent praecedere. Opera dicuntur meritoria, non quasi ex nobis provenientia, sed a Deo, quia per meritum Christi fit, ut nostra bona opera sint meritoria.

Et sacramenta conferunt gratiam.

Auctoritates: Arausicanum 2. Milevitanum concilium. Ex Traditione, quia Ecclesia in Parasceve orat pro infidelibus, ut Deus cor eorum aperiat.

Euangelio... Sed Euangelium praecipit multa preter fidem (f. 8r)... *Mat.* ultimo... ostenditur quae sit illa fides: *Baptizantes... docentes eos seruare quaecunque mandaui uobis* (f. 8v).

Opera alia sunt interna, alia externa. Opera interna disponunt... Post iustificationem opera fiunt meritoria per gratiam...: *iustificati gratis per gratiam ipsius*...: *Misericordia faciet locum vnicuique secundum meritum suum* (f. 8v).

Sacramenta... nunc in noua [*lege*] *gratiam praestant* (f. 8v).

Auctoritates *Conciliorum Arausicani* 2, *Mileuitani*..., qui etiam dicit esse traditionem apostolicam orare pro infidelibus, ut credant... (f. 9v).

Tercera. No existe un paralelismo de fondo y forma entre nuestro documento y cualquier otro de los votos-resúmenes de los restantes teólogos menores que tomaron parte en la mencionada disputa de los seis artículos. Este paralelismo es exclusivo de los dos documentos que acabamos de leer, dispuestos en dos columnas, máxime en la distinción, tan propia de Cenomano, relativa a la diferencia entre el justificarse "*per fidem*" y "*ex fide*".

Bien hacemos, por consiguiente, en afirmar que el escrito editado en este artículo es obra ciertamente nacida del ingenio de Cenomano y de la que se sirvió para pronunciar su voto del 22 de junio de 1546 (41). No quiere esto decir que el menor observante leyese a la letra su escrito en la congregación de los teólogos menores, pues el laconismo e imperfección de estilo del voto hace sospechar que pudo ser comentado por su autor; pero, cuan-

(41) H. LENNERZ, S. I., sin dar razón alguna especial, pero fundado sin duda en el paralelismo expuesto, está de acuerdo con la conclusión de este artículo. He aquí su brevísimo juicio del documento: «Das ist das Votum des *Ricardus Cenomanus*, O. Min., 22. Juni 1546, das C. Tr. 5, 262 nur im Auszug bietet» (*Voten auf dem Konzil von Trient über die Rechtfertigung*, en «Gregorianum», t. XV, 1934, página 577).

do menos, contiene este documento una amplia sinopsis que sirvió de guía a la intervención de Cenomano.

* * *

Como el voto del teólogo franciscano es una respuesta, punto por punto, a los seis artículos del cuestionario propuesto por los Legados para que fuese discutido por los teólogos menores en sus reuniones del último tercio de junio de 1546, nos será cosa provechosa, al querer redactar una breve síntesis de la doctrina del documento, recordar el contenido de este programa, que abraza todos los grados del proceso justificativo y pregunta por los principales elementos que entran en juego en el mismo, cuales son la esencia de la justificación, sus causas, la intervención divina y humana en la misma, el influjo especial de la fe, tan ponderado por San Pablo, el poder de las obras antes y después de la justificación—donde se vislumbra la cuestión del mérito—, la actividad de los sacramentos, lo que precede, acompaña y sigue a la justificación, y, finalmente, la doctrina escriturística, patrística y conciliar que puede aducirse en favor de las decisiones conciliares (42).

En la fijación de la doctrina de Cenomano se sigue aquí este mismo cuestionario, conforme a las seis partes de que consta el escrito. Vea el lector los resultados obtenidos:

1. Nada de particular ofrece la respuesta al primer artículo, que pregunta cuál es la definición nominal y real de la palabra *iustificatio* y cómo se ha de entender la frase *iustificari hominem*. Para nuestro teólogo, justificación es una *rectificación*, un *volverse a la regla de toda rectitud*, que es Dios, del que se aparta el hombre por el pecado, un *unirse* y *adherirse a Dios*. Esto en el sentido etimológico, porque realmente es la *salud* y *vida* del alma, como el pecado es su muerte. Por eso justificarse es *reconciliarse con Dios* (f. 7r). Cenomano, como se ve, recalca el elemento de *remisión del pecado*, dejando entrever en su ponderado acercamiento y adhesión a Dios y en la vida del alma el elemento positivo de la infusión de la gracia santificante. Su definición no es clara, como tampoco lo fueron las de otros teólogos menores.

(42) Véase el texto de los seis artículos en *CT. V*, 261, 26 ss.

Hubo entre ellos mucha variedad de definiciones, como puede verse en el resumen de Massarelli y Marco Laureo; pero también es cierto lo que éstos anotan: *Omnes igitur theologi in re conveniunt, quamvis in verbis discrepent.* Esta conveniencia, según ellos, puede compendiarse en esta definición: *Quoad rem autem iustificatio est remissio peccatorum a Deo per gratiam* (43).

2. Por lo que hace a la *actividad divina y humana* en el proceso justificativo y a las *causas* que lo motivan—complejo que forma el objeto del segundo artículo—, es muy pobre la respuesta del teólogo francés, pues solamente habla de Dios como de causa eficiente de la justificación y de Cristo como de causa meritoria (f. 7r-v). Es asimismo escaso en describir los caracteres de la actividad de Dios, aunque suficientemente indica la existencia y necesidad de la gracia preveniente en aquellas frases: *Mouet tamen Deus uoluntatem ad credendum... Nemo potest uenire ad me, nisi Pater meus traxerit eum... Praeuenit etiam Deus uoluntatem peccatoris* (f. 7r). En cambio, en el tema de la actividad del hombre especifica bastante más, exigiendo *no poner resistencia* a Dios, dar *consentimiento* libre por el *concurso activo* de la voluntad y ejercitarse en actos de *fe*, de *dolor* de los pecados, de *dilección* de Dios y de *propósito* de la enmienda y de confesarse (f. 7v). Entre estos requisitos el del concurso activo queda firmemente asentado, en contra del parecer de algunos pocos teólogos menores—cuatro, según Massarelli y Marco Laureo (44)—que dijeron: *quod liberum arbitrium se habet mere passive et nullo pacto active ad iustificationem.*

3. Cómo se ha de entender que el hombre se justifica por la fe, era el tema del tercer artículo. Por de pronto, Cenomano nos dice que fe puede significar un *acto*, un *hábito* o también el *objeto* que se cree, máxime si ese objeto, antes prometido, ha llegado a verificarse. Tal es el caso de los misterios de nuestra justificación y redención, misterios que se han realizado ya después de su predicción en el Viejo Testamento. Pasa después a explicar de manera muy oscura y poco inteligible la diferencia que hay entre el justificarse "*per fidem*" y el justificarse "*ex fide*",

(43) *CT.* V, 279, 6 ss.
(44) *CT.* V, 280, 11 s.

según él cree deducirlo de un texto de San Pablo (*Rom.* 3,30) (45); sigue diciendo que la fe comprende todo lo que debemos creer, conforme a aquello del texto *credite Euangelio*, puesto que el Evangelio manda muchas cosas además del *acto* de fe, y concluye así: *Igitur iustificari per fidem, uidelicet, per ea quae fides includit* (f. 8r).

Como se desprende fácilmente de lo dicho, Cenomano hace hincapié en la necesidad del *objeto* a creer, dando a la mentalidad paulina un sentido menos acomodado, pues es claro que cuando el Apóstol habla de la justificación *por la fe* se refiere al gran valor del acto subjetivo de la fe en la obra de nuestra justificación. Es cierto que somos justificados por la fe objetiva, pues en ella entran Dios, como causa eficiente; Cristo, como causa meritoria; los Sacramentos, como causa instrumental, etc.; pero la partícula "*per*" exigía que se explicase el influjo de la fe subjetiva en la justificación del pecador. Tan es esto verdad, que las respuestas dadas por los teólogos menores a este tercer artículo llevan esta última dirección (46). Lo dicho, sin embargo, no obsta para que Cenomano esté de acuerdo con la mayor parte de los teólogos menores en afirmar que el justo se justifica por la fe, como por raíz y fundamento de la justificación, porque eso lo podía encontrar entre los objetos de la fe cristiana subjetiva.

4. El cuarto artículo pregunta por el poder de las obras antes y después de la justificación. En respuesta, el teólogo galo distingue dos clases de obras: internas y externas. Aquéllas, *disponen;* éstas, *sepe faciunt*. Esta breve observación, acompañada

(45) Véase este breve comentario de R. CORNELY, S. I. al texto *Rom.* 3, 30: «Olim iam interrogatum est, cur *circunmcisio*, i. e. Iudaei, *ex* fide, *praeputium*, i. e. ethnici, *per* fidem iustificari dicantur. *S. Aug.* (de spir. et lit. 29, 50) «illud non ad aliquam differentiam dictum esse censet, tamquam aliud sit *ex fide*, aliud *per fidem*, sed ad varietatem locutionis; alio enim in loco gentes quoque *ex fide* iustificari dici» (*Gal.* 3, 8); Graeci quoque plerique distinctionem nullam agnoscunt. Quorum sententiam praeferimus, licet alii cum *Orig.* ita distinguant, ut Iudaei *ex fide* iustificari dicantur, «quia iam ex privilegio et dispensatione in eis inceperit haec fides», gentes autem per *fidem*, «quia utpote infideles de novo receperint fidem»... At haec distinctio quomodo praepositionibus istis exponatur, non video» (*Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas, I, Epistola ad Romanos*, Parisiis, 1896, p. 202 s.).

(46) *CT.* V, 280, 22 ss.

de aquella otra que dice: *Post iustificationem opera fiunt meritoria per gratiam*, es todo lo que Cenomano dice del mérito (f. 8v). Bien poco, por cierto. Como se ve, no hace distinción entre el mérito *de condigno* y el *de congruo*, ni habla de la clase de mérito que puede tenerse antes y después de la justificación respecto de diversos objetos. Es verdad, con todo, que los textos por él aducidos a continuación de la última frase aquí transcrita (f. 8v) hacen entrever la concesión del mérito *de condigno* de las obras de los justos respecto a la vida eterna.

En este mismo cuarto artículo pedían los Legados el parecer de los teólogos sobre el valor de los Sacramentos. Cenomano se contentó con decir que los Sacramentos de la Nueva Ley dan la gracia (f. 8v). Esta concisa respuesta tiene su explicación, y es que Cenomano no creía oportuno tratar de asiento este tema mientras se debatía sobre la justificación. Por eso dijo: *Alias tamen poterit rursus tractari* (f. 9r).

5. En la descripción del proceso justificativo—objeto del quinto artículo—no abunda tampoco nuestro teólogo en extensas y exactas observaciones. Precede a la justificación, dice, la *remisión de los pecados;* la acompaña la *ayuda de Dios;* la sigue el *débito de la pena temporal* y la protección de la *custodia divina* (f. 9r) (47).

6. El sexto y último punto, destinado a textos de autoridad, no es extenso y completo en el voto de Cenomano. Pero lo que aduce está bien elegido. Hay, sin embargo, una frase explicativa del texto de Zacarías, 1, 1, que puede dar lugar a torcida interpretación, pues dice: *Vnde constat quod Deus conuertit tanquam prima et principalis causa, facit tamen nostram conuersionem* [voluntas?] *tanquam causa secunda* (f. 9v). De no faltar en el segundo miembro de esta proposición alguna palabra, como la que se ha puesto entre corchetes—cosa bien explicable en una copia manuscrita—, creemos que el autor únicamente quiere decir que Dios es la causa primera y principal que da la gracia de la conversión, mientras que hace esta conversión como causa segunda, o sea, en cuanto *espera*, por decirlo así, la coope-

(47) Compárese esta respuesta con la que dió el conjunto de los teólogos menores (*CT.* V, 280, 45 ss.).

ración de la voluntad humana. De esta suerte, puede explicarse bien el texto de un teólogo cuya doctrina fué bien recibida por el Concilio.

Resumiendo.—El voto de Ricardo Cenomano es enteramente ortodoxo y está de acuerdo con la doctrina común dada por los teólogos menores en la controversia de los seis artículos. Escrito en forma concisa, habla de los diversos elementos del proceso justificativo con seguridad, pero con exagerada parsimonia, dando pocos datos concretos sobre los mismos, debido quizá a la falta de tiempo, por haber recibido el cuestionario de los seis artículos el día anterior a la emisión de su voto. Además, faltan en éste observaciones de puntos tan interesantes como la esencia de la justificación y de la gracia habitual y actual, la infusión de las virtudes, las múltiples causas de la justificación, y otros que no hay por qué enumerar.

A pesar de estas imperfecciones, urge su edición para llenar un vacío de las Actas y porque debe conocer el mundo científico todo documento relativo al Concilio, máxime ahora que llega el IV Centenario de la gran Asamblea tridentina. Toda observación, carta, tratado o voto de los teólogos conciliares, aunque insignificantes en sí mismos, pueden dar mucha luz en el conjunto de la restante producción conciliar. Y es claro que del conjunto de los documentos brotará la verdadera Historia del Concilio tridentino, que aun está por hacerse con toda objetividad.

JESÚS OLAZARÁN, S. I.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

CUESTIÓN SOBRE HAGIOGRAFÍA NAVARROESPAÑOLA

Un esclarecido religioso recibía el 15 de julio de 1570 el laurel del martirio frente a la isla de La Palma (Canarias). Formaba parte de la corona de misioneros que a la orden del Beato Ignacio de Acebedo partían a evangelizar las tierras brasileñas, sentadas en la noche de la infidelidad. Su nombre, Juan de Mayorga. Sobre el lugar en que nació han existido divergencias. El eminente historiador de la Compañía de Jesús, Sacchini, le tiene por aragonés; Felipe Alegambe denomínale navarro. De idéntico modo opina, en un libro reciente (1), el R. P. Gaviña. Pero es el caso que el ilustre Obispo de Pamplona, Sr. Uriz y Labairu, obtuvo para su diócesis el rezo del denodado mártir Esteban de Zudaire, por haber sido flor fragantísima del vergel navarro, y no pretendió hacer lo propio con su compañero de martirio Juan de Mayorga; señal inequívoca de que no lo consideraba como hijo del hidalgo solar navarro. Tampoco brilló el Beato en la Exposición misional, celebrada con lujo de pompa y solemnidad el año pasado de 1941 en Pamplona. Ella nos ofreció los excelsos nombres de Zudaire, Cipriano Barace, José de Ezpeleta, Lorenzo de Garralda, Antonio de Tudela, Javier de Tafalla y otros atletas navarros que vertieron su sangre por Cristo; entre ellos no apareció el de Mayorga.

Pero no hay que disputar sobre su patria, cuando sabemos a ciencia cierta el pueblo en que se meció su cuna. El célebre escritor jesuíta P. José Boero, italiano de nación, expidió el si-

---

(1) *La Santidad de la Compañía de Jesús*, por el P. Ramón Gaviña, 1940, Bilbao, pág. 57, núm. 34.

guiente certificado, que disipa toda sombra de duda: "Testimonio del lugar de nacimiento del Beato Juan de Mayorga, hermano coadjutor de la Compañía de Jesús, que juntamente con el Beato Ignacio Acebedo y otros treinta y ocho jesuítas, padecieron glorioso martirio en el camino del Brasil el 15 de julio del año 1570. Yo, José Boero, presbítero de la Compañía de Jesús, archivero de la casa profesa romana de la misma Compañía, postulador de las causas de los dichos venerables mártires, doy fe: que en el libro de los Catálogos de la antigua Provincia aragonesa de la Compañía de Jesús, que se guardan en el Archivo general de dicha Compañía, se contiene al pie de la letra lo siguiente: 1.° Folio 44. Catálogo de los Padres y Hermanos que al presente residen en este Colegio de Zaragoza a 3 de julio año de 1567. N.° 19. El hermano Juan de Mayorga, pintor, natural de Sant Juan del pie del Puerto, de tierra de Bascos, siendo de edad de treinta y cinco años, fué recebido en este Collegio a 22 de julio 1566. 2.° Folio 23. Catálogo de los PP. y HH. del Collegio de Valencia, 1569 a los 8 de abril... N.° 40. El hermano Joan Mayorga, pintor, natural de San Joan del pie del puerto, tierra de vascos, fué recebido en Zaragoza, a los 22 de julio 1566, siendo de edad de treinta y cinco años, tiene buen subyecto, sano y robusto. De todo lo cual consta terminantemente que el beato Juan fué del lugar que vulgarmente se llama Saint Jean Pied de Port, de la diócesis de Bayona, en Francia. Roma, en la Casa Profesa de la Compañía de Jesús, día 21 de mayo de 1870. Lo firma J. Boero. Confirmo lo expuesto arriba, que subscribí en otro tiempo. José Boero, de la Compañía de Jesús, Archivero" (1).

De aquí se origina una cuestión implicada, que procuraremos resolver. ¿Se ha de considerar al Beato Juan de Mayorga como genuino navarro español? ¿No reclama ese dictado tan merecidamente como su compatriota el célebre médico y filósofo Juan Huarte de San Juan, cuya nacionalidad no se pone en tela de juicio? Pero antes es de justicia que hagamos la semblanza del heroico mártir de Cristo.

---

(1) *Recherches sur la Ville et sur l'Eglise de Bayonne...*, por M. L'Abbé V. Dubarat et M. L'Abbé J.-B. Laranatz. Tomo III, Bayonne-Pau, 1929, pág. 1.341.

NOTAS BIOGRAFICAS DE MAYORGA

Entre los años 1530 y 1531 vió la primera luz el ilustre Juan de Mayorga en la capital de la sexta merindad de Navarra. Ni de sus padres ni de su niñez se conservan noticias algunas. ¿Emigraría su familia, como tantas otras de ultrapuertos, para disfrutar del fuero y naturaleza de nuestra patria? Lo seguro es que le vemos domiciliado en Zaragoza, donde ejerció el oficio de pintor, con mucho aprecio de las gentes. Sus lienzos se buscaban con afán, sobre todo después del martirio. Maduro en edad, teniendo treinta y cinco años, consiguió, el 12 de julio de 1566, vestir la sotana de coadjutor de la Compañía de Jesús en el Colegio de Zaragoza. En su nuevo estado prosiguió manejando el pincel con su habitual destreza. Mientras se ocupaba Mayorga en estas tareas artísticas, recorría el Beato Ignacio de Acebedo, visitador del Brasil, las provincias de España, recabando, con la bendición de los Superiores, operarios que fueran al reino brasileño a sembrar la semilla del Evangelio en sus vastísimas regiones. Llegado a Zaragoza, según refiere el P. Bartolomé de Alcázar (1), con la noticia que ya tenía desde Italia de la mucha religión del H. Juan de Mayorga y de la buena habilidad en el arte de la pintura, logró el deseo de llevarle consigo, para que con su diestro pincel promoviese en el Brasil la fe cristiana. Había tres años que estaba en la Compañía. Dejó memoria de sí en Zaragoza y en Portugal en obras de su mano, por medio de las cuales ha hecho el Señor algunas maravillas. Se embarcó en la nave de Luis Vasconcellos de Pereira, caballero muy cristiano. Al llegar a las Islas Canarias, y estando enfrente de La Palma, viéronse acometidos por un poderoso barco de corsarios calvinistas, capitaneados por Jacques Sore (el Jaques Soria de nuestros historiadores), Señor de Flocques en el distrito de Dieppe, Vicealmirante de la Reina de Navarra, doña Juana, acérrima protestante y enemiga jurada del

(1) *Chrono-Historia de la Compañía de Jesús en la provincia de Toledo y elogio de sus varones ilustres fundadores, bienhechores, fautores e hijos espirituales.* Escrita por el P. Bartolomé Alcázar, de la misma Compañía. Segunda parte. En Madrid. Año de 1710, pág. 301.

catolicismo. Después de un encarnizado combate, en que pelearon bravamente los portugueses, tuvieron éstos que rendirse ante la superioridad numérica y mejores pertrechos de guerra de los adversarios. Sore dictó sentencia de muerte contra todos los hijos de San Ignacio, pronunciando aquellas iracundas palabras: "¡Mueran los perros jesuítas, que van a esparcir las malas doctrinas en el Brasil!"

Entretanto, los esforzados misioneros prorrumpían gozosos en afectuosas ansias de derramar su sangre por Cristo. Al H. Juan de Mayorga, según Alcázar, que se mostraba muy solícito en tan sagrada refriega, acometieron cinco franceses, y dándole muchas heridas en el pecho y en la espalda, cayó moribundo al pie de una copia de María, que él mismo había retratado, y le arrojaron vivo al océano, juntamente con el P. Gonzalo Enríquez, Manuel Rodríguez y Esteban Zudaire, sin haberse podido saber si les dieron algunas heridas; pero se sabe que el H. Esteban, al precipitarle en las ondas, con el gozo de ver que lograba su esperanzada corona, entonó el *Te Deum laudamus*. Otra versión testifica que, cogido en el momento de alentar a sus hermanos con las voces repetidas de "¡Viva Nuestro Señor Jesucristo! ¡Viva la fe católica!", le anegaron en el mar, a la vez que a otros dos de sus compañeros (1). En el instante mismo de la catástrofe se lo reveló el Señor a Santa Teresa, mostrándole el triunfo con que penetraban en el cielo aquellas almas bienaventuradas. Consta por las lecciones del rezo divino que el culto de estos mártires, enriquecido con múltiples privilegios y aprobados por varones santos, decretó el Papa Pío IX restaurarlo y confirmarlo, mediante sentencia de la Sagrada Congregación de Ritos; lo cual acaeció en 12 de agosto de 1854.

Suélese representar al B. Mayorga con una espada, que le atraviesa el vientre. Dió esto margen a que en un libro antiguo se le dedique, en rancio francés, este epigrama:

I estois peintre et n'avois jamais peu jusques ore
Me pourtraire en Martyr, avec mainte couleur:

(1) Ex documentis anthenticis quae in archivio nostro romano adservantur. Romæ, 4 Julii 1854. Bonaventura Benetti, Secret. Soc. Jesu.

Le gros pinceau de fer qui mon ventre colore
Avec un peu de lac m'a donné ce bonheur (1).

Soy pintor y hasta ahora jamás pude retratarme como mártir con vivo color de sangre: este grueso pincel de hierro que enrojece mi vientre y lo emblanquece con un poco de leche me ha proporcionado esta dicha.

LA BAJA NAVARRA, DE 1512 A 1530

Dos documentos preciosos nos dan a conocer el estado político de la Baja Navarra en el período de 1512 a 1530. El primero lo reproduce el P. Francisco de Alesón con este título: "Anotación. Juramento de los Estados del año 1512 hecho al Rey Católico" (2). Toda la Navarra, alta y baja, por medio de sus representantes y procuradores, reunidos en Cortes generales en la ciudad de Pamplona, prestan acto de sumisión y vasallaje "al muy alto e muy poderoso e católico Rey nuestro Señor D. Fernando por la grácia de Dios Rey de Aragón y de Navarra ausente, como si fuese presente, sobre esta señal de la Cruz ✝, e Santos cuatro Evangelios". El otro documento se encuentra en las *Adiciones al Diccionario de Antigüedades de Navarra*, de D. José Yanguas. Es un Acta del año 1527, en que los señores de la Baja Navarra, o sea de la sexta merindad del reino navarro, aclaman por su Rey y señor a Carlos V, y se lamentan de que algunos de ellos, arrastrados por el torbellino de las circunstancias, hubieran rendido pleitesía a los descendientes de los destronados monarcas navarros.

Opinamos, pues, que se equivoca la *Enciclopedia Espasa* (tom. XXXVII, 1.273) al escribir que desde la conquista de Navarra española por el Rey Católico continuó la Baja Navarra perteneciendo a los Condes de Bearn, quienes conservaron el tí-

---

(1) *Tableaux des personnages signalés de la Compagnie de Jesus, exposés en la solennité de la Canonization des RR. PP. Ignace de Loyola et François Xavier*, par un Père de la mesme Compagnie. S. I.: n. d. pág. 420, en *Rechèrches...*

(2) *Anales del Reino de Navarra*. Edición de Tolosa, t. VII, página 322.

tulo de Reyes de Navarra y reunieron sus Cortes, unas veces en Saint-Jean-Pied-de-Port y otras en Pau. Y en el mismo escollo tropieza el *Diccionario Enciclopédico Ilustrado de la Lengua Española* publicado bajo la dirección de D. José Alemany y Bolufer... Barcelona, 1934, que en la página 1.884 habla de esta suerte: "Baja Navarra... Esta parte del reino de Navarra se separó del resto de la Monarquía cuando Fernando *el Católico* conquistó el reino en 1512. Siguió perteneciendo a los condes de Bearn, y Enrique IV la incorporó oficialmente al reino de Francia en 1607, reuniéndola al gobierno de Bearn".

Tanto los autores franceses, v. gr., Dubarat-Daranatz, Boissonnade, como los españoles, por ejemplo, Alesón, Monreal, Iriarte, Núñez de Cepeda, atestiguan que en 1530 abandonó el Emperador Carlos V la sexta merindad navarra. La causa de ese desamparo la expone Alesón en estas cláusulas: "Viendo esto (la dificultad de defender la plaza de San Juan de pie del Puerto) su Majestad Cesárea, y que sus empeños y gastos en empresas mayores iban creciendo determinó desamparar este noble país. Y así lo ejecutó el año de 1530, desmantelando el castillo y fortificaciones de San Juan, sin embargo de las súplicas que de parte de toda la merindad se le hicieron" (1). Pero ninguno señala el día y mes en que se verificó tal abandono, ni aun siquiera el señor D. Martín de Vizcay, en que varios de aquéllos se inspiran: ignoramos, por consiguiente, si fué anterior o posterior al nacimiento del glorioso mártir Mayorga. Contando este jesuíta treinta y cinco años en julio de 1566, bien pudo suceder, dada la manera de reputar la edad del hombre (2), que naciera en 1530, precediendo a la resolución imperial; sobre todo si se reflexiona que el predicho desamparo, que llevaba consigo la demolición de castillo y fortificaciones, y las súplicas de los vasallos preteridos, no se realizaría con la velocidad del rayo, sino que comprendería un espacio de tiempo bastante extenso.

---

(1) Obra citada, pág. 455.

(2) Al decir de Iriarte, «En aquel tiempo el año de la edad comenzaba a contarse no al cumplirlo, sino al empezarlo; por donde esas cifras deben ser rebajadas en una unidad, según nuestra cuenta de hoy». Con todo, no había regla fija en esta materia (*El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios*, pág. 26).

En tal caso, Juan de Mayorga sería tan legítimo navarro español como Juan Huarte de San Juan (1).

La tesis de D. Martín Vizcay.

Compuso el Sr. D. Martín de Vizcay, presbítero, oriundo de la Baja Navarra, un libro muy curioso, que intituló: "Derecho de naturaleza que los naturales de la Merindad de San Juan del Pie del Puerto tienen en los Reynos de la Corona de Castilla. Sacado de dos sentencias ganadas en juicio contencioso y de otras escrituras auténticas por D. Martín de Vizcay, Presbítero. Con licencia en Zaragoza. Por Juan de Lanaja y Quartánet. Año de 1621 y reimpreso aora por sus Herederos." ¿En qué se cifra su intento? Se cifra en lo que encierran estas frases: "De todo lo cual resulta que esa Merindad (la de San Juan) siempre fué y es una de las seis Merindades del reino de Navarra; que la intención de S. M. nunca fué dismembrarla de su corona; que los hijos de esa dicha Merindad no son extranjeros, sino naturales de dicho reino, y que en virtud de dicha incorporación tienen naturaleza en Castilla". O, en resumen: que en 1621 eran los de ultrapuertos tan castizos navarros como antes de 1530. Cuatro géneros de argumentos aduce en pro de su tesis.

El primero lo saca del goce de beneficios y empleos que poseen los hijos de la sexta Merindad. Solamente los naturales de estos reinos pueden tener en ellos, esto es, en España y en Navarra, beneficios y destinos; los de ultrapuertos los han disfrutado desde la incorporación de Navarra a Castilla; luego reclaman el derecho de naturales de estos reinos, como los de la Merindad de Pamplona o de Tudela, etc. Sus palabras suenan de este modo: "Los cuales (Virreyes) uno de los cabos que juran en las Cortes Generales del Reyno es que no darán oficios ni beneficios a extranjeros de él. Y es cosa averiguada que en todo este tiempo los han dado a muchos de esta merindad teniéndo-

(1) Ni Rodrigo Sanz ni el P. Iriarte, en sus magistrales obras, dilucidan ex profeso el españolismo de Huarte. Del testimonio que da de sí llamando suyo al idioma español (*Examen de Ingenios*, capítulo VIII), de varios indicios y del sentir antiguo común, se deduce su naturaleza española o navarroespañola.

los por naturales del reino; y ellos los han tenido quieta y pacíficamente, sin que haya habido contradicción alguna. Y así, desde el año de 1530 hasta el presente (1621) ha habido naturales de esa Merindad advocados y procuradores en las audiencias reales de la ciudad de Pamplona, alcaldes y regidores de la dicha ciudad, escribanos reales y del número de la Corte Mayor, porteros reales, jurados y almutazafes, inseculados, canónigos, etcétera".

El segundo argumento lo colige del fallo o veredicto de las autoridades judiciales, que por su oficio y obligaciones deben estar enteradas de lo que prescribe el derecho y significan y exigen las leyes españolas. Al Dr. Hernando Belza, originario de la precitada Merindad, Chantre y Canónigo de Orense, se le opuso el Fiscal a la toma de posesión de su prebenda, alegando no ser natural de los reinos de Castilla, sino extranjero. Conducido el pleito a los Tribunales, salió sentencia en revista de la Chancillería de Valladolid, en 26 de junio de 1604, que se le devolvieran las Bulas pontificias retenidas, que le conferían dichos beneficios, para que usase de ellas donde y como le conviniera. Lo propio acaeció con el Licenciado D. Juan de Irigoyz, oriundo de Oses, lugar de esta Merindad (de San Juan), que presentó sus Bulas para la Colegial de la villa de Alfaro, y se las rechazaron por su calidad de extranjero. Vista su causa, ordenó el Consejo de Castilla en Madrid, a 18 de agosto de 1597, que se le devolvieran esos documentos, por haber demostrado su españolismo en razón de ser navarro.

El tercer argumento lo forma de las condiciones que el derecho requiere para el desmembramiento de una parte del territorio de la nación. Dichas condiciones las expone al invalidar y enervar la ley 47 de las Cortes de Tudela, el 1583, que declaró por extranjeros de aquel reino a los vascos para beneficios eclesiásticos y oficios reales. Algunas de esas condiciones tampoco encajan en el desamparo real mencionado, por lo cual no pudo entrañar rompimiento de unidad territorial. Vizcay afirma que se podría en absoluto contestar que no habla la ley 47 con los naturales de la Merindad de San Juan, sino con los soletanos y labortanos; pero admitiendo su extensión a todos los ultraporteños, carece de las siguientes solemnidades, exigidas

por los doctores juristas para su validez. Lo primero se demanda el consentimiento de las partes y especial Comisión del Príncipe, y como el reino de Navarra está unido al de Castilla, había de intervenir tal Comisión y el consentimiento de S. M. como Rey de Castilla, *cui subest Regnum Navarrae*, y no intervino ni aun como Rey de Navarra... Asimismo había de intervenir el consentimiento de Navarra la Baja, sin el cual no pudo desmembrar de la Alta Navarra. Requiérese de derecho citación de la parte y conocimiento de la causa; y en tanto grado es necesario esto, que el Príncipe no puede suplir su falta: *Defensio namque de jure naturali est introducta*, "porque de otra manera fuera hacer manifiesto agravio a los de la Baja Navarra; pues quedaran privados de su posesión contra su voluntad, sin haberlos citado ni oído". Si bien se mira y examina, nada de esto último se cumplió en el abandono de que tratamos; no pudo, pues, rasgarse por él un jirón del territorio navarro.

El cuarto argumento descansa, como en firme roca, en la conducta patriótica de los ultraporteños. En San Juan de Pie del Puerto puso el Emperador una guarnición corta e insuficiente para repeler las incursiones de los franceses; y aquellos comarcanos hicieron representación a S. M. para que la reforzase, porque ellos deseaban mantenerse siempre bajo la égida de los Soberanos de Castilla, sin separarse del resto de Navarra; y cuando se vieron amenazados del espectro del abandono, dirigieron súplicas al Rey para que desistiese de su designio. Más tarde, en 1583, al promulgarse la ley 47 de las Cortes de Tudela, que los desnaturalizaba, otra vez recurrieron a las gradas del trono "reclamando y pidiendo revocación de ella con memoriales, que dieron a S. M., y así ni aquélla fué recibida en Navarra la Baja ni puesta en ejecución en la Alta". Infiérese de estos hechos que ellos se preciaban de navarros españoles, y por eso pudo exclamar Vizcay, en 1621, que la Merindad de San Juan siempre fué y es una de las Merindades de Navarra, y Juan de Sada, en 1632, que son "ellos (sus hijos) propiamente navarros y muy servidores de Su Majestad" (1).

---

(1) *Memorial y Cédula de Información con relación histórica hecha de Partes de los dē la baxa Nauarra, que viuen de los Pyreneos acá en estos Reynos, para la Magestad catholica dēl Señor Pheli-*

La objeción del desamparo por el Emperador la desata directamente de esta suerte: "Esa dicha Merindad, aunque fué desamparada de Carlos V, por ser costosa y dificultosa de conservar (como consta de la relación del Consejo de Navarra), siempre quedó por de S. M. y de la corona de Navarra. Y los tesoreros del dicho reino, en sus cuentas que dan en Cámara de Comptos, siempre se hacen cargo de las rentas reales de la dicha Merindad, como son cuarteles y alcabalas, haciéndoseles descuento de las que por ahora no se cobran. Y por cuanto hay orden expresa que esto se haga, en los libros de Tesorería General se asienta la razón y cuenta particular de quarter... Y aunque el dicho Emperador dejó esa dicha Merindad por la razón ya dicha: esto no fué sacarla de su dominio, ni desmembrarla del Reino, como se colige de una ley de vista hecha por el licenciado Valdés, cap. 11, en la cual se dicen estas palabras: Asimismo tened cuidado especial que en la Merindad de ultra Puertos haya orden y tal recado cómo de aquí adelante se sepa lo que se cobra y qué es lo que nos pertenece; y no se haga quiebra de todo por decir que los vasallos de aquel partido no están a nuestra obediencia; y haced cargo de esto a nuestro Tesorero General".

En sentir, pues, de Vizcay, será Juan de Mayorga puro y neto navarro español. Y no deja de entrañar peso su opinión, porque se cimenta en argumentos que, si no son incontrastables, parecen graves, y no sabemos que se hayan destruído.

Sentencia del P. Alesón.

El P. Francisco de Alesón, excelente historiador y segundo cronista de Navarra, conoció el libro de Vizcay, como se echa al punto de ver leyendo su relato sobre esta cuestión; mas, o no comprendió al Presbítero vasco, o, mejor dicho, abrazó otra sentencia diversa de la de aquél. Hace dos observaciones: 1.ª Los

---

po III, de este nombre en Castilla, y VI de Navarra, sobre los embargos que en virtud de una su Cédula Real se les hizo de todos los bienes este año de 1624. Ordenada por Juan de Sada y Amezqueta... Año 1632... En Pamplona.

de la sexta Merindad "eran y siempre fueron y aun son verdaderamente navarros por su naturaleza; aunque algunos ineptamente hayan querido discurrir lo contrario". 2.ª En fuerza de las circunstancias, "su Majestad Cesárea determinó desamparar este noble país. Pero atendiendo a su gran lealtad, los dejó en su entera libertad y les concedió que gozasen siempre de la naturaleza y privilegios de los demás navarros, declarándolos por hábiles de tener puestos políticos y militares y beneficios eclesiásticos como antes en todos los reinos y dominios de Castilla". Por tanto, el disfrute de dichas prerrogativas en los de ultrapuertos se debe a la munificencia de Carlos V. A nuestro juicio, tal sentencia es completamente infundada y aun ajena a la verdad. Completamente infundada, porque ¿en qué documentos o demostraciones se apoya para defenderla? No aduce ninguno. Aún más: la tenemos por ajena a la verdad. Ni los Virreyes en sus concesiones de gracias, ni los jueces en los pleitos entablados, fijan su atención en semejante donación cesárea. Si existiera, bastábales decir: Este hombre, a fuer de ultraportense, goza de la merced otorgada por el Emperador. Sin embargo, ni por semejas mencionan a Carlos V. Toda la fuerza y eficacia de su razón consiste en que, como naturales de la sexta Merindad, son tan navarros como los de Pamplona, Tudela, etcétera, y por formar un solo pueblo con ellos disfrutan de los mismos derechos en España. El Sr. D. Martín Vizcay, que estudió bastante a fondo este negocio, jamás apela a esos privilegios derivados de la esplendidez imperial, como de fuente manantial única. Otro tanto acaece con el Ldo. Muñoz Molina en su alegato: "Por el Doctor D. Hernando de Belça, Chantre y Canónigo de la Sancta Iglesia de Orensse".

El parecer del P. Alesón se nos figura que se ocasiona del empeño de armonizar dos cosas de suyo irreconciliables: la separación y la colación de beneficios. Suponía el esclarecido cronista vianés que el desamparo de la sexta Merindad produjo su escisión de la Alta Navarra, y por consecuencia de España: era como una rama desgajada del tronco, que no podía en adelante participar de la savia del árbol, y con todo veía que a los principios se nutría de ella en la recepción de dignidades, prebendas, oficios reales. ¿De dónde podía provenir semejante anoma-

lía? De aquel que poseía facultad para obrar de esa manera: del Emperador. Y como, por otra parte, los habitantes de ultrapuertos se habían mostrado tan leales y finos vasallos, tan amartelados del reino español, no cabía duda que Carlos V les había conferido esos favores singulares.

Opinión de algunos historiadores franceses.

Los historiadores franceses Dubarat-Daranatz y Boissonnade, en sus obras franconavarras, no tratan de asiento de esta materia; pero del modo que tienen de enfocarla y desflorarla se infieren estas proposiciones: 1.ª En 1530 desamparó Carlos V la Baja Navarra, y desde entonces dejó de pertenecer a España, para afiliarse a Francia. 2.ª Los descendientes de los Albret o Labrit se enseñorearon de ella; primero la gobernó Enrique II; después, D.ª Juana, casada con Antonio de Borbón, y por fin, Enrique III, que llegó a ser Enrique IV de Francia, e incorporó al reino francés la corona de Navarra. 3.ª A medida que se aumentaba el afrancesamiento de los príncipes de Labrit, se hacía más hondo el abismo que los separaba de los naturales de la Alta Navarra, que se identificaban con España, apropiándose su lengua, sus costumbres, intereses y timbres militares, y se iba esfumando el recuerdo de la antigua dinastía navarra (1).

Algunos reparos pueden ponerse a las precedentes palabras. El punto de la dificultad lo dejan dichos historiadores virgen e intacto; ni siquiera lo discuten; para ellos es como un axioma inconcuso y un oráculo délfico que desde el punto y hora en que lo desamparó el Emperador San Juan de Pie del Puerto pasó a naturalizarse en Francia. Ni se les ocurre traer pruebas en su comprobación. Admiten del Sr. Vizcay el testimonio del abandono hecho por el César; pero desestiman prácticamente su tesis y raciocinio, como si fueran pólvora en salvas.

No se conforma del todo la gobernación postespañola que ellos introducen en la sexta Merindad con lo que apunta el Pa-

(1) BOISSONNADE: *Histoire de la Réunion de la Navarra à la Castille...* París, 1893, págs. 557 y ss.

dre Alesón en estas palabras: "Viéndose, pues, sin Rey, se gobernaron por algún tiempo como república, hasta que el Príncipe de Bearne, D. Enrique, se apoderó de ella por fuerza". A varias reflexiones se presta el texto de Alesón: Desconocemos la duración y carácter de ese régimen republicano. Pero si se hubiera prolongado arriba de un año, con sumisión al Rey de España, hasta ver si éste revocaba su decisión, entonces se registraría entre los navarros españoles al Beato Mayorgá. Tampoco nos consta el género de violencia de Enrique II y la resistencia que opuso a su dominio la Merindad; si fué por su españolismo o por su independencia. Según D. Rodrigo Sanz, "sufrió muchos trabajos..., por resistirse al protestantismo, y suspiró largos años por la ciudadanía española" (1).

Propiamente hablando, no puede contarse entre los franceses a Juan de Mayorga. La sexta Merindad no se injertó en la rama reinante de Francia hasta Enrique IV; mas ya para entonces había volado el Beato, coronado con el nimbo del martirio, a engrosar el coro triunfante de los bienaventurados en el cielo.

Navarrismo de los ultraporteños.

El encendido y ahincado navarrismo de los moradores de ultrapuertos tuvo sus consecuencias, si prestamos fe a lo que indica el Sr. D. Rodrigo Sanz en el siguiente párrafo: "Entre 1530 y 1540, dado el españolismo de unos habitantes a quienes ni el desamparo español hacía preferir el amparo francés, debió de ocurrir en la Baja Navarra cierta emigración de familias de historia y linaje: emigración a España y no a Navarra y Alto Aragón, a pesar de su proximidad, porque en esta tierra eran mal mirados los ultraporteños (como he observado en acuerdos concejiles de Pamplona y Huesca y como revela la ley 47 de las Cortes de Tudela), sino a Castilla, y especialmente a Levante" (2). Más benévolo se muestra Alesón con Navarra al escribir estas frases: "Antes y después (del desamparo), siempre sus hijos (de la sexta Merindad) se han inclinado a venir a Na-

(1) *Juan Huarte de San Juan. Examen de Ingenios.* Madrid, 1902, t. I, pág. XLI.
(2) Obra citada, pág. XLI.

varra la Alta como a su natural país, y a otras partes de estos reinos unidos con ella, y en cuantas ocasiones se han ofrecido, siempre se han mostrado muy finos servidores de los Reyes de España, y muchos de ellos han servido y sirven al presente en las guerras de Flandes, Italia, España y en otros casos arduos con suma satisfacción, sin que jamás se haya visto cosa en contrario".

Y ahora podemos preguntar: ¿No sería la familia de Mayorga una de las desterradas voluntariamente a España para gozar de sus fueros y franquicias? ¿No se refugiaría el pintor glorioso en los dominios españoles, como en su natural país, siendo fiel servidor del monarca castellano? Indicio notable de ello es que se avecindó en Zaragoza y que en esta ciudad practicó su arte y aun quizá lo aprendiera. También aquí vistió la sotana de la Compañía, y, ¡cosa rara!, todos nuestros historiadores antiguos le reputan por español; aragonés le llaman unos, tal vez por el mucho tiempo que residió en Zaragoza; otros, navarro, que cuando no lleva apelativo se entiende navarro español, y, últimamente, el P. Astrain, en su *Historia de la Asistencia de España de la Compañía de Jesús* (1), lo enumera entre los nueve españoles que formaban parte del religioso escuadrón sacrificado a Dios en aras de la fe y del amor a Cristo.

En vista de todo lo expuesto, séanos permitido formular la siguiente conclusión: Por un lado hay claros indicios, fuertes conjeturas y una serie de argumentos sólidos en favor del nacimiento de Mayorga en una población perteneciente a la Navarra española. Por el lado opuesto no existen, al menos por ahora, pruebas que contrapesen o desvirtúen el nervio de esa argumentación. Luego el ilustre mártir de Cristo, el hábil artista del pincel y de la paleta, el Beato Juan de Mayorga, reclama de justicia un puesto honorífico en la hagiografía navarro-española.

ANTONIO PÉREZ GOYENA, S. I.

Pamplona.

---

(1) Tomo II (Madrid, 1914), pág. 244.

LA CONSTITUCION "ROMANI PONTIFICIS", DE SAN PÍO V, DEL 2 DE AGOSTO DE 1571

Origen, destinatario, significación en algunos autores de su tiempo

La famosa constitución de S. Pío V, *Romani Pontificis*, del 2 de agosto de 1571, ha constituído un enigma histórico respecto a las circunstancias de su concesión y ha continuado así en la sombra del misterio. El hecho de la concesión es cierto; pero la incertidumbre se presenta desde el momento en que se trata de averiguar a quién se concedió originariamente y cuál es su genuina significación. Numerosísimos son los escritores que se han ocupado ex profeso o de paso de tan singular documento, y hace pocos años aún, en 1937 y 1938, se compuso y se defendió en esta Universidad Gregoriana una tesis doctoral de derecho canónico con el título: "De Constitutione S. Pii Papae V, *Romani Pontificis* (2 augusti 1571) (can. 1.125)", por el P. Pedro Puthota Rayanna, y fué publicada en seguida en la misma Universidad (1).

Ofrece, sin duda, un golpe de vista más completo, más metódico y más crítico que los que se ocuparon anteriormente del asunto; pero tanto en la parte histórica de la concesión como en la interpretación de varios autores antiguos acerca de su significación, siguen flotando casi las mismas nieblas e incertidum-

(1) Salió primero en la revista «Periodica de re morali et canonica», editada por la misma Universidad, XXVII, 295-331 (1937) y XXVIII, 25-52, 112-134, 190-209 (1938); y luego en volumen separado, 109 páginas, 1938.

bres. Los documentos conocidos y buscados se mostraban reacios en entregar su secreto.

Casi por el mismo tiempo emprendíamos nosotros un estudio histórico sobre el P. José de Acosta, S. I., uno de los que se citan y tratan de interpretar en la obra del P. Rayanna, e inesperadamente fuimos descubriendo ciertos rayos de luz, que ayudarán a esclarecer esos aspectos históricos de la presente cuestión.

1) *¿A quién se hizo la concesión? A la Iglesia de Lima, en primer lugar, y a las Indias españolas.*

Creemos poder responder con fundamento. A la América española, pero *primo et per se* a la Iglesia de Lima, entendiendo por tal toda su provincia eclesiástica. Rayanna insinúa que el Concilio III de Lima (1582-1583) numeró el privilegio concedido por Pío V en el catálogo de los concedidos a los indios, por razón de la comunicación de los privilegios con el primer concesionario, cosa entonces tan frecuente (2).

Contra esta hipótesis creemos poder afirmar con suficiente seguridad que no hay tal, sino que el privilegio se concedió *primo et per se* a la Iglesia de Lima. Efectivamente, los únicos testimonios autorizados que recuerdan una Iglesia particular al hablar de esta concesión, mencionan sólo la de Lima, y a Lima recurren en definitiva cuantos tratan esta materia, fuera del P. Veracruz, que no cita ninguna fuente y conoce el documento independientemente a raíz de su concesión.

Prescindamos ahora, por absolutamente infundada, de la afirmación de los Concilios provinciales de Goa, Calcuta, Bombay y Madrás del siglo XIX, que afirman sin titubear que Pío V concedió ese privilegio *a la India*, "pro India" (3), entendiendo por tal la India actual. Lehmkuhl los sigue sin examinar la afirmación (4). Nadie pensó a raíz de la concesión en semejante des-

(2) Op. cit., p. 18.
(3) Op. cit., p. 15.
(4) Theologia Moralis, vol. II, n. 930, p. 535.

tinatario, y cuarenta años más tarde lo niegan expresamente los misioneros del Japón, como lo veremos después.

La única que fuera de Lima pudiera ser interesada especialmente en este privilegio es la Iglesia de Méjico. Los privilegios concedidos a los indios americanos por la famosa bula *Altitudo divini consilii* (5), de Paulo III, 1 de junio de 1537, lo habían sido principalmente a causa de la Nueva España, lo mismo que las otras cuestiones relacionadas con la esclavitud de los indios poco antes. Y entre otros privilegios allí enumerados había uno muy parecido al que iba a conceder Pío V en 1571, que decía así: "Super eorum vero matrimoniis hoc observandum decernimus, ut qui ante conversionem plures, iuxta ilorum morem, habebant uxores, et non recordantur quam primo acceperint, conversi ad fidem, unam ex illis accipiant quam voluerint, et cum ea matrimonium contrahant. Qui vero recordantur, quam primo acceperint, aliis dimissis, eam retineant. Ac eis concedimus, ut coniuncti etiam in tertio gradu, tam consanguinitatis quam affinitatis, non excludantur a matrimoniis contrahendis, donec huic Sanctæ Sedi super hoc aliud fuerit statuendum" (6).

Sucesivamente se habían ido ocupando de la misma materia los Obispos, sínodos y escritores residentes en el país, formando la opinión más considerable y conocida a ambos lados del Océano. Y, sin embargo, cuando llega la concesión de S. Pío V, aun moralistas del renombre de Fr. Alonso de la Veracruz, O. S. A. (1504-1584), tan unidos a la historia mejicana del siglo XVI, y autor de un tratado sobre los matrimonios de los indios, *Speculum Coniugiorum*, que en su edición de 1572, de Alcalá, se apresura el primero a dar cabida a la recentísima concesión del Santo Pontífice reinante, no dice nada sobre su destinación, *primo et per se*, a la Iglesia mejicana (7). El P. Gabriel Vázquez, S. I., lo afirma terminantemente años después (7), pero sin pruebas ningunas, y seguramente porque lo une con las circunstancias acabadas de recordar por nosotros y con el nombre de Veracruz.

---

(5) HERNÁEZ, FR. JAVIER, «Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas», t. I, páginas 65-67. Bruselas, 1879.
(6) HERNÁEZ, ibíd., I, 66.
(7) Cf. RAYANNA, op. cit., p. 14.

En cambio, en favor de la Iglesia limeña están los siguientes testimonios. En los *Apuntes para la Historia Eclesiástica del Perú* (8) se dice: "Obtuvo [el arzobispo D. Fr. Jerónimo de Loaysa] del Sumo Pontífice Pío V un breve para que los infieles que se bautizaran, con la mujer que tuvieren, aunque no sea la primera, permanezcan en matrimonio, si se bautiza la mujer." Este testimonio, que según lo cita García Irigoyen parece desprovisto de especial interés por no decirse nada de su origen y fundamento, no lo es en su texto propio, por alegar al fin incluso el día en que el breve fué aprobado y pasó por el Consejo de Indias con las firmas correspondientes, cosa que no hemos visto en ningún otro autor. Parece inspirado en el texto auténtico del archivo catedralicio de Lima, mencionado también por Acosta.

Más terminante y digna de tenerse en cuenta es la afirmación del "Confesonario para curas de Indios", compuesto y aprobado por orden del tercer Concilio provincial limense, e impreso en Lima en 1585. Allí se agrega un elenco de los privilegios de los indios que en su número VI dice: "Por breve de Pío Quinto se concede que los indios que se convierten a la fe, habiendo tenido muchas mujeres en su infidelidad, se casen y tengan por legítimamente casados con aquella mujer que de ellas se convirtiere y baptizare juntamente con ellos, aunque no haya sido la primera mujer de las que en su infidelidad tomaron, y viven todavía. Y que el tal matrimonio sin escrúpulo alguno se tenga por legítimo." "*Ex litteris Apostolicis authenticis anno* 1571, *die* 2 *Augusti*, del archivo de la Iglesia de la Ciudad de los Reyes" [Lima] (9). Este párrafo fué conocido y citado por varios de los autores siguientes que estudiaron la presente cuestión, por ser el único que recurre al documento auténtico pontificio, pero faltaba una alusión más explícita y desarrollada, si no tan autorizada, de algún contemporáneo o asistente del Concilio limense, que aclarara algo las nieblas extendidas sobre el debatido pri-

---

(8) Cf. García Irigoyen, «Santo Toribio», I, 93, donde lo cita al hablar de lo hecho en favor de los indios por el Arzobispo D. Fr. Jerónimo de Loaysa, O. P.

(9) En el folio 14 de la «Exhortación para ayudar a bien morir». Nótese que ese *Confesonario* no lleva foliación continuada, sino que comienza de nuevo la numeración de los folios con cada sección nueva.

vilegio. Varios escritores de renombre creían perdida la esperanza de hallarla, pues el más significado y activo de los teólogos consultores de aquel Concilio, el P. José de Acosta, S. I., autor del famoso libro *De procuranda Indorum salute*, impreso pocos años después de las sesiones conciliares, 1588, pero compuesto en 1576 y enviado a Roma para su examen en 1577, se contentaba con una vaga alusión, que embrollaba más que resolvía el misterio. Este testimonio era positivo sólo para la existencia del breve de Pío V, pero sin poder decidir si era o no independiente de Veracruz (10). Su laconismo y cierto error en la edición de Colonia de 1596, confundiendo a Paulo III con Paulo IV, hicieron discurrir inútilmente, e incurriendo a su vez en pequeños errores, a autores como Lugo (11), Muriel (Morelli) (12), etc., y últimamente al citado P. Rayanna (13).

Sin embargo, la realidad era bien distinta. Al sospechar la existencia del manuscrito original de la primera obra del P. Acosta, sospechamos también la probabilidad de alguna alusión más explícita al privilegio piano, pues habíamos encontrado antes las normas dadas por el P. Claudio Aquaviva, General de la Compañía de Jesús, para la censura del libro, y sabíamos que ordenaba la supresión de algunos pasajes y corrección de otros. Esto, unido a la alusión al breve de Pío V sobre el empleo del bálsamo americano en la confirmación, contenida en *De procuranda*, con la significativa añadidura de haberlo visto en sus letras autógrafas, "in autographo vidimus", al Obispo del Tucumán, entonces en Lima, nos hacían sospechar lo propio para este otro, pues ambos habían sido dados el mismo día, 2 de agosto de 1571, y llegarían juntos de Roma (14). En efecto, así era. Entre otros tajos de la censura doméstica sobre el libro *De procuranda*, uno de los cinco más considerables había hecho desaparecer casi completamente el capítulo 21, *De privilegiis per Sedem Apostolicam datis in Matrimoniis Indorum*. Todo él figura entre los signos denunciadores de la supresión. Sólo se salvaron del naufragio

(10) «De procuranda Indorum salute», lib. VI, cap. XXI, páginas 574-575. Colonia, 1596.
(11) «Responsa Moralia», lib. I, dub. 40, n. 10, ss. Lugduni, 1631.
(12) «Fasti Novi Orbis», p. 172, ad. 12. Venetiis, 1766.
(13) RAYANNA, op. cit., p. 14 y 28-29.
(14) «De procuranda Indorum salute», lib. VI, cap. VI, p. 529.

unas líneas parcialmente acomodadas del comienzo de este capítulo y agregadas al fin del anterior (15). Con ello se cambia también la numeración de los capítulos impresos que conocemos, XXI, XXII, XXIII, XXIV, en una unidad menor que la usada por el autor, y se privó a los escritores posteriores de un buen testimonio del privilegio piano y de su concesión a Lima. El texto de Acosta, comenzando desde la petición hecha al Papa por el segundo Concilio de Lima de 1568, de la que hablaremos a continuación, y la explanación de Acosta sobre la necesidad de ciertos privilegios, para mencionar al final el concedido por Pío V, dice así: "Ac Neophytos quidem huius Occidentalis orbis in tertio et quarto gradu consanguinitatis et affinitatis vicissim posse matrimonia contrahere Paulus tertius concessit ante Concilii Tridentini de Matrimonio decreta. Patres autem Concilii Limensis [secundi] hanc facultatem non esse revocatam quoad Neophytos declararunt (Conc. Lim. 2, Constit. 69), videri tamen Sedem Apostolicam consulendam. Itaque Pius Quintus eandem facultatem denuo confirmavit, sed ad definitum tempus, ut audio, nam Litteras ipsas ego non vidi. Arbitror vero pernecessarium, ut in his regionibus non plures gradus, quam primus et secundus matrimonia impediant et dirimant, propterea quod ex vetusta consuetudine vix a consanguineis ducendis isti sibi temperent. Quod si iam matrimonio contracto impedimentum supervenerit affinitatis, propter uxoris consanguineam pollutam, quod apud hos miseros crebrum est, cum abstinere a coniugali toro difficillimum sit, et in tanta incontinentia periculosum, Praepositis provincialibus Societatis nostrae concessum est a Sede Apostolica, ut et ipsi dispensare possint in foro conscientiae et suis dispensandi facultatem dare. Qua nos certe utimur necessario. Illud obiter adiungam, in quo diu multumque dubitavi, post celebratas nuptias in facie Ecclesiae, iuxta sollemnem Concilii Tridentini ritum, si postea unus coniugum detegat impedimentum, quod alter bona fide ignoravit, dispensatione eius impedimenti impetrata, non opus esse ut Matrimonium illud denuo Parocho praesente et testibus contrahatur, sed omnino sufficere, si mu-

(15) Desde el «Illud postremo dicendum est...» del lib. VI, capítulo XX, pp. 570-571 de la edición coloniense, de 1596.

tuum inter se coniuges denuo consensum praebeant. Ac licet eā de re consultus al quando secus ego me respondisse meminerim, cum scriptorum recentium varias esse opiniones scirem, tutiusque reputarem, ut illa Concilii verba: "aliter facta matrimonia (quam Parocho nimirum præsente et testibus) nulla sint", etiam de hoc matrimonio rursus propter occultatum arte impedimentum contrahendo intelligerentur, tamen auctoritati Maiorum cedo. Consultus enim per litteras ea de re Pater Noster Praepositus Generalis, cuidam Patri scripsit, id quod supra posui, habere usum et praxim Curiae Romanae, cui sine ulla dubitatione credendum est. Itaque, cum impedimentum antecedens matrimonium detectum fuerit, dispensatio impetranda erit, qua obtenta, licebit repetito consensu matrimonium validum reddere. Quo plane modo et scandala multa tolluntur, et alterius coniugis bona fides non leditur, et quod caput est, innumera peccata vitantur. Tempora quoque ab Ecclesia definita nuptiis celebrandis, apud Indos eadem benignitate Apostolica dilatata sunt. Nam exceptis a Dominica in Ramis palmarum usque ad Dominicam in Albis, duabus hebdomadis, reliquo anni tempore neophytorum connubia libera sunt. *Extat autem a Pontifice Maximo Pio Quinto non ita pridem indultum datum, quod ego ipse non sine admiratione in originalibus Litteris legi, ut si quis infidelis plures habens uxores, ad Fidem catholicam convertatur, non cogatur primam ex illis ducere, sed si prima abfuerit, fas ei sit cum secunda aut tertia in facie Ecclesiae contrahere matrimonium*" (16). Y pone a continuación el juicio que le merece este paso, que recordaremos en la tercera parte de este artículo.

El testimonio es precioso, pero no apaga toda nuestra curiosidad. Es, ciertamente, del 1576 (17), y no sólo es independiente del testimonio del Concilio de 1583, sino que éste más bien depende de Acosta, en cuanto que el *Confesonario para los Curas de Indios* en cuestión fué compuesto y compilado principalmente por el mismo P. Acosta (18).

(16) Cf. Ms. 121 de la biblioteca de la Universidad de Salamanca, donde encontramos el texto original, enviado por Acosta al P. General para la censura del libro y su aprobación, de principios del año 1577.

(17) Cf. nuestro estudio «El P. José de Acosta y las Misiones, especialmente americanas, del siglo XVI», cap. VIII.

(18) Cf. ibíd., cap. XVII.

Del testimonio se deduce ante todo que el recurso a Pío V del Concilio II de Lima tuvo de hecho lugar, como lo indica la ilación "Itaque Pius V...". El texto latino original del Concilio decía así: "*Constitutio* 69. *Quod Paulus Papa tertius dispensat cum his noviter conversis, ut in certis gradibus prohibitis coniungi possint.*—Antiqua fuit nobilium Indorum in plurimis regionibus consuetudo ducere in uxorem sororem propriam, qui licet plures haberent uxores et concubinas, sororem tamen caeteris praeferebant et ea genitus filius Regi in Imperio succedebat. Aliarum et provinciarum habitatores et curachae praecipui, licet non sorores, aliquando tamen in secundo, vel alio gradu iunctam in uxorem ducebant, quod quidem per relationen aliquorum Religiosorum intelligens Summus Pontifex Paulus Papa tertius, et intelligens etiam durum nimium esse antiquam gentium consuetudinem per novae Religionis susceptionem omnino abolere, sed debere potius noviter conversos paulatim in his Ecclesiae consuetudinibus instrui, inter caetera indulta in favorem fidei eis concessa, hoc unum fuit, ut possent contrahere cum consanguineis et affinibus in tertio et ulteriori gradu, quod quidem privilegium non existimamus fuisse annullatum, et ideo servandum, *et super eo Summus Pontifex consulatur*" (19).

(19) No es ésta la primera vez que un sínodo limense propone consultar a Roma cuestiones matrimoniales. Ya el primero, celebrado en 1550-1551, lo había determinado, aunque no hemos podido sorprender el resultado, ni siquiera la realización de la propuesta. *El capítulo* 15 de los acuerdos de aquel sínodo provincial limense decía: «Al bautizar el sacerdote al indio debe preguntarle cuál fué su primera mujer, sin dejarle adivinar el móvil de la pregunta, para que no lo niegue u oculte, y averiguando cuál sea, aunque ya no viva con ella, debe casarse. Si esto no se averiguase, debe casarse con cualquiera de las otras, o con otra india, tornándose primero cristiana» (modo concreto de poner en práctica el privilegio de Paulo III).

Capítulo 16: «Con los que sean casados con sus propias hermanas, con arreglo a sus ritos y costumbres, se permite que se ratifique el matrimonio, según la Iglesia, *hasta tanto que el Pontífice sea consultado respecto de lo que se debe hacer;* y con los casados con sus tías o sobrinas carnales y cuñadas, como la sentencia del apóstol dice que las leyes de los fieles no obligan a los que están fuera de la Iglesia, se declara que deben quedar así.» Ignoramos si se verificó esta consulta; pero, bien sea por la respuesta de Roma, bien por el influjo de algunos teólogos consultados, el segundo sínodo provincial limeño rechaza en absoluto la posibilidad de permitir el matrimonio, aunque contraído en la gentilidad, con las hermanas, tías, sobrinas o cuñadas.

Capítulo 17: «A los nuevamente convertidos, habiendo causa para

Esta constitución con la referencia adjunta nos prueba que a raíz del segundo Concilio provincial limense, terminado el 2 de enero de 1568, se hizo una consulta matrimonial a Pío V de parte de aquella provincia eclesiástica. El texto explícito habla sólo de quitar para los indios los impedimentos del tercero y demás grados superiores de consanguinidad, pero con esta ocasión parece que se hizo una exposición más detallada de toda la materia recorriendo el elenco de Paulo III, y citando expresamente la poligamia y sus consecuencias para los que se bautizaran, como lo hace el mismo decreto limeño acabado de citar. Semejante recurso a Pío V no nos consta de otras Iglesias, y menos con esta solemnidad sinodal por estos tiempos. Acosta afirma que Pío V confirmó ciertamente el privilegio de Paulo III, pero le parece que es sólo para un tiempo determinado, pues él no ha visto las mismas letras apostólicas. Lo que sí vió, *y en sus letras originales y con admiración,* como insiste, fué el indulto de 2 de agosto de 1571, que le arranca un expresivo comentario que recordaremos después. Otro rasgo que de algún modo, tal vez no tan remoto como a primera vista pudiera parecer, une el privilegio piano al sínodo limense, es el que en ambas ocasiones se recuerda como uno de los motivos para su concesión la gran dificultad de desarraigar semejante costumbre entre los indios: "*... et intelligens etiam durum nimium esse antiquam gentium* consuetudinem per novae religionis susceptionem abolere", dice el sínodo limense; "*Sed quia durissimum esset separare* eos ab uxoribus, cum quibus Indi baptismum susceperunt", dice el indulto de S. Pío V, que por lo mismo tenía delante la petición sinodal de Lima.

Según todo esto, el recurso al Papa no pudo hacerse antes

---

ello, se les puede dispensar en el tercero y cuarto grados de consanguinidad y afinidad.» Concedido también por Paulo III.

Capítulo 18: «*Hasta tanto que Su Santidad sea consultado,* se declaran nulos todos los matrimonios clandestinos que en adelante se hicieren entre los indios, sin testigo, con un solo testigo, etc., y el casarse contra esta prohibición se considerará como *impedimentum criminis.*»

Cf. estos textos en «Instituciones Sociales de la América Española en el período colonial», por JOSÉ MARÍA OTS, pp. 171-172. La Plata, 1934.

Los textos incluídos en el artículo sobre el segundo Concilio provincial limeño están tomados de la copia del Archivo de Indias.

de 1569-1570, computando el tiempo que tardó en venir a España, que lo más pronto pudo ser en los últimos meses de 1568, y el sucesivo examen del Consejo de Indias y su reenvío a Roma. De este modo la fecha de la concesión, 2 de agosto de 1571, aparece lógicamente conexa con la intervención del segundo sínodo limense, y el Papa dió los dos indultos mencionados ya por Paulo III, confirmando el primero y dando un documento especial para el segundo que amplía la concesión de 1537.

Hemos hallado recientemente otro documento que indirectamente viene también a confirmar la tesis peruana. Se trata de una carta que escribió el Obispo del Brasil al Padre General de la Compañía de Jesús, Claudio Aquaviva, el 22 de febrero de 1590, con la copia de una petición que dirige al Pontífice Romano para que el P. Aquaviva apoyara la petición, y en ella el Obispo pide que se extienda a su territorio la facultad que concedió el Papa Pío V *a los Obispos del Perú* sobre el uso del bálsamo indiano negro en vez del blanco, que no se daba en aquellas tierras (20). Según esto, los dos documentos pontificios del 2 de agosto de 1571 aparecen más unidos de lo que pudiera parecer por tratarse del mismo destinatario, y por lo mismo no de una fecha casual que agrupó los dos indultos. Acosta nos había dicho también en *De procuranda* que había visto *las letras autógrafas* dirigidas al Obispo del Tucumán, entonces en Lima (21). "Exstat autem indultum a Pio V Pontifici Tucumanensi datum, quod nos ipsi in autographo vidimus, ut in hac Occidentali India, liceat in confectione chrismatis pro vero balsamo succum quendam alium adhibere, nativum his regionibus, qui balsami odorem et suavitatem maxime refert." En este documento pontificio se especifica tratarse de la *India occidental*, según Acosta, y, sin embargo, el Obispo del Brasil no se tiene por incluído en él.

Lo que se deduce también de los capítulos dedicados a cuestiones matrimoniales en *De procuranda* es que Acosta trató estas materias con el primer Arzobispo de Lima, D. Fr. Jerónimo de Loaysa, O. P. (22), quien fué elegido Obispo de Cartagena

(20) Archivum Romanum Societatis Iesus (A. R. S. I.), *Epp. Est. Epp. Episc.*, v. 15, fols. 97-98.

(21) «De procuranda Indorum salute», lib. VI, cap. VI, p. 529.

(22) Ibíd., lib. VI, cap. XXII, p. 576. «Quorum nos iudicium secuti Archiepiscopo Limensi ut nonnunquam dispensaret, persuasimus».

de Indias a raíz de la bula de Paulo III antes mencionada, *Altitudo divini consilii*, y conocía de antes y trató por entonces mismo en España, mientras preparaba su consagración episcopal y su viaje a Indias, con los Padres Dominicos que habían tratado con el Papa, y podían informarle de las vicisitudes de aquella negociación y de la mente del Pontífice en un negocio tan interesante para quien iba a encargarse del cuidado episcopal de una de aquellas recentísimas diócesis americanas. Es lástima, por lo mismo, que Acosta no nos dé más detalles de una materia que, por lo demás, le debía parecer bastante conocida en cuanto a sus datos históricos generales; pero a pesar de este laconismo es tal vez el que de los contemporáneos insinúa mejor este aspecto.

2) *Exclusión de otras regiones.*

Se puede considerar ahora la exclusión de las demás regiones del mundo, fuera de la América española, del ámbito de la concesión pontificia. Comencemos por lo que quedaba de la América de entonces, el Brasil lusitano, contiguo a las Indias del Rey Católico. Se conserva en el Archivo Vaticano (23) un pequeño escrito, cuyo autor, un teólogo jesuíta del siglo XVI, responde a una consulta que se le hace sobre la extensión al Brasil del privilegio de S. Pío V, y nos da indirectamente varios detalles interesantes acerca del primitivo destinatario. Dice así: "Circa resolutionem de coniugio Indorum Brasilensium difficile mihi videtur, quod dicitur, quamdiu fit sine ulla Pontificis declaratione, quia nec illud quod statuit Pius V, motu proprio, iure fieret, antequam Pius V suo motu proprio declarasset id posse iure fieri. Nec tamen Pii V declaratio mihi videtur extendenda ad cassum Indorum Brasiliensium, de quo quaeritur supra. Unde meo iudicio, res haec indiget nova alia Pontificia declaratione, quam iure posse facere Pontificem arbitror, sicut superioribus diebus respondi, et hoc probant rationes quae in resolutione ista P. Vi-

---

Al escribir estas líneas el P. Acosta en 1576, hacía algunos meses que había fallecido este primer arzobispo de Lima, el 25 de octubre de 1575.

(23) *Arch. Vatic.* Fondo Borghese, III, D., fol. 307.

sitatoris (24) adducuntur, scilicet quod iure possit peti haec declaratio a Pontifice, et quod iure possit Pontifex eam facere; licet nunquam legerim tale quippiam factum, nisi id quod Pius V declaravit.

"Et quamvis P. Ludovicus de Molina et P. Gaspar Gonzalvus dicantur sensisse posse contrahi matrimonia huiusmodi absque dispensatione, nihilominus eorum alter asserit se fere idem sensisse quod superius dicitur, scilicet non esse tutum absque Apostolica declaratione, et hoc idem existimat respondisse Patrem Molinam." No parece poderse dudar que se trata de la concesión del 2 de agosto de 1571, que es la única que se cita de esta manera de Pío V, y el teólogo referido cree, hacia 1583-1585, necesaria una nueva declaración pontificia para hacerla extensiva al Brasil.

Aunque no he visto expresamente quién fuese este P. Visitador aquí mencionado, no creo poderse dudar que se trata del padre Cristóbal de Gouvea, S. I., nombrado en 1583 visitador del Brasil, y que debía, por lo visto, llevar muy presente esta propuesta, pues ese mismo año de 1583 envía, al parecer aún desde Lisboa, una carta al P. Claudio Aquaviva, con una copia del breve de Pío V que nos ocupa, y con algún memorial a propósito, pero del que sólo se conserva en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús el sucintísimo resumen que se colocaba en el verso de las cartas o memoriales que había que tratar y resolver, y donde se nos da la escueta noticia siguiente: "3 Jannaro [enero] 1583. P. Gouveia. hazer memorial para la extensión del breve de matrimonio a Angola." Otra prueba concluyente de que Pío V no miraba directamente al Africa portuguesa, como no miraba expresamente tampoco al Brasil.

Con respecto al Oriente hay otro testimonio explícito, desconocido hasta ahora, de los primeros años del siglo XVII y antes

---

(24) Parece ser el P. Gouvea, nombrado en 1583 Visitador del Brasil, y que ya había intentado también hacer extensivo este breve a Angola antes de embarcarse para el Brasil, como lo decimos a continuación. El nombrar al P. Luis de Molina entre los teólogos consultados, induce también a esta misma fecha, pues, como se sabe, después de algunos años, al publicar su célebre libro sobre los Auxilios de la divina gracia, pasó a España desde Portugal, y no volvió más al vecino reino.

de 1605 (25). Se trata de varias dudas que se proponen a Roma desde el Japón por los misioneros de la Compañía de Jesús, bajo el título: "Dubia de Japponia". Se hace mención de las consultas tenidas por los misioneros de aquel Imperio sobre la validez de los matrimonios japoneses, etc., y luego, en la duda segunda, expone con cierto detenimiento algunos casos que parecen escapar a la constitución de Pío V, al final de los cuales agrega oportunamente: "Si privilegium istud competere Japoniis non constat quia *pro Indis Occidentalibus fuit postulatum, et ibi tantum vulgatum*, nam *in India Orientali vix proximo anno repertum fuit citatum in quoddam libro privilegiorum* [tal vez el *Confesonario para los Curas de Indios*, del Concilio limense III, que es el que lo cita en su elenco de privilegios de los Indios], aut concessa uni Indiae non censentur concessa alteri, quamvis de privilegiis Societatis verum sit, quod concessa religiosis existentibus in una communicatur existentibus in alia. Nisi quis dicat intentionem Pontificis ad omnes has provincias applicatam esse, saltem ad eas in quibus repudia sunt frequentia ut in hac" (26).

Prescindiendo del valor de la explicación propuesta, aparece clarísimo el reconocimiento de que en la India Oriental portuguesa no se tenía noticia de semejante privilegio sino a través de la Occidental española, y del todo recientemente a principios del siglo XVII. Y así, tanto este documento en las primeras líneas de esta segunda duda, como el libro impreso en la imprenta de los jesuítas del Japón por aquel mismo tiempo por el P. Luis de Cerqueira, S. I., Obispo del Japón, *Manuale ad sacramenta Ecclesiae administranda* (27), deben recurrir a Veracruz para el texto del indulto piano, y como en éste no aparece claramente el destinatario y se habla en general *de los Indios*, pudieron pensar fácilmente los orientales estar comprendidos en su ámbito.

---

(25) Arch. Rom. Soc. Iesu, *Sin-Jap.*, 22, f. 212, ss. Se deduce que es de principios del siglo XVII porque habla de las victorias de Yeyasu, de 1600, y de que el hijo de Hideyoshi (Taikosama), llamado Hideyori, era aún menor de edad; f. 213. Hideyori casó el 1603 con la hija de Hidetada.

(26) Cf. Ibíd., fol. 224: «De matrimonio». En los folios anteriores se habían tratado otras dudas sobre asuntos de interés general cristiano.

(27) Cf. la página 155 de ese manual. Cerqueira conoce las obras de Veracruz y de Acosta.

Lo mismo prueban, y más claramente aún, los esfuerzos continuados del activísimo P. Alonso Sánchez, S. I., enviado especial del Obispo, Clero, Ordenes religiosas, Audiencia y pueblo de Filipinas a Madrid y Roma en 1586, y que expuso e hizo exponer por otros teólogos sus puntos de vista nada menos que ante el Papa Sixto V y los Cardenales. Tal vez parezca extraño el excluir a las Filipinas del territorio comprendido con el nombre de Indias Españolas, pero téngase en cuenta que sólo en 1579 resolvió Gregorio XIII la cuestión de lo que se comprendía con el nombre de Indias Occidentales y qué con el de las Orientales (28). Volviendo al P. Alonso Sánchez, su actividad infatigable y tenaz le hizo manejar sin cesar la pluma el tiempo transcurrido en Roma y Madrid en pro de sus ideales misioneros, como se ve por el recuento de sus memoriales y tratados de todas clases, compuestos aquellos años (1587-1593) que duró su segunda permanencia en Europa, en cargos tan curiosos y variados como los que desempeñó. Dice así él: "Otro tratado que la Pontifical y Ilustrísima Junta dicha [de Cardenales, nombrada por el Papa para examinar las cuestiones propuestas por el P. Alonso sobre el Extremo Oriente] me pidió en declaración de la calidad de los matrimonios de aquellas tierras y Gentilidad, y de las costumbres, ritos, usos y abusos, condiciones primero y después repudios, con los que los contrahen, y de las muchas mujeres que admiten y dejan, y de otras muchas y perplejas dificultades del hecho y del derecho que intervienen, y su Santidad me mandó que declarase (29).

"Otro, que el dicho Sumo Pontífice [Sixto V] y Ilustrísimos pidieron, se hizo sobre si el Sumo Pontífice puede dispensar en

---

(28) Cf. «Fasti Novi Orbis», pág. 281. En RAYANNA, op. cit., páginas 16-17. *Compendium Indicum*, p. 18.

(29) Sobre estas Juntas dice el mismo P. Alonso Sánchez: «Otro tratado o memorial... de las cosas que se pedían necesarias al buen progreso de la Cristiandad de Filipinas, dado al Papa Sixto V, de feliz recordación, y remitido por Su Santidad a una Congregación de los más doctos y graves Cardenales de la Corte Romana, sobre los cuales negocios, por más de cinco meses, hubo Juntas de los dichos Ilustrísimos, presente el mismo Pontífice, que decían haber centenares de años que no habían venido a esta Santa Sede negocios que le hubiesen dado tanto trabajo, y al fin se expidieron tantas y tan importantes cosas para aquella cristiandad, cuanto se ve en un sumario que se hizo de ellas.» Cf. COLÍN-PASTELLS, vol. I, p. 537.

los matrimonios de gentiles, como se pidió de Filipinas. En esto se tratan muchas y graves dificultades de los matrimonios, y del grado de indisolubilidad, que tienen los que no son ratos, ni sacramentos, sino sólo naturales, y la que tienen los solamente ratos y no consumados, y las que los ratos y consumados, y cuáles son legítimos o no. Y si la condición que los contrayentes suelen interponer los hacen nulos. Y cuándo el repudio que usan es lícito o no, y si por el bien de la fe y conversión se podía dispensar en casos que por no hacerse se impide mucha cristiandad. Y cuál se ha de tener por legítima mujer de las muchas que suelen tener juntas o sucesivamente, y otras muchas dudas en que escribieron doctísimos varones religiosos y seculares, y hubo varias opiniones entre ellos y los mismos Ilustrísimos dichos. Y al fin, los más, o casi todos, convinieron en que en ciertos casos y con ciertas circunstancias se podría dispensar, y que se siga un breve de Pío V que lo determina, diciendo que el indio se quede con la mujer con que se viene a bautizar, aunque haya tenido otras y no sea aquella la primera" (30).

Pero esa actividad se ve mejor en los mismos escritos aquí aludidos, de los que se conservan dos copias. Una en el Archivo de Propaganda Fide, publicada por Zitelli (31), y otra en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús (32), conocida por Rayanna (33). Lo notable del caso consistió en hacer estudiar el problema a los profesores del Colegio Romano, entre otros, San Roberto Belarmino, quienes, con excepción del P. Gabriel Vázquez, aprueban la opinión de A. Sánchez y lo suscriben así. En la segunda copia recordada se ve también el nombre de Vázquez, tal vez por error. Los que suscriben son los Padres Rector del Colegio Romano, Agustín Giustiniani; Diego Cruz, prefecto de los estudios; Juan Bautista Peruscus, rector de la Penitenciaría de San Pedro; los profesores del Colegio Romano Gabriel Vázquez, Benedicto Giustiniani, Roberto Bellarmino, Juan Azor, Gaspar González y Esteban Tucci, más el P. Juan Bautista Cos-

(30) Cf. ibíd., pp. 537-538.
(31) ZEFERINO ZITELLI, «De Dispensationibus matrimonialibus commentarii». Roma, 1887. Ignoro si se conserva también allá el segundo tratado del P. Alonso Sánchez sobre la misma materia.
(32) Arch. Rom. Soc. Iesu, *Opp. NN.*, 158, fols. 114-136.
(33) Cf. op. cit., pp. 42-44.

ta, doctor en ambos Derechos; Diego Cisneros, examinador del Vicariato de Su Santidad, y el P. Alonso Sánchez, procurador de los indios. Al final se agrega el nombre del P. Diego Ledesma, doctor de Lovaina, muerto hacía catorce años, en 1575, que dejó una jugosa disertación de esta materia. Se recuerdan luego los nombres de otros que en Macao habían examinado la misma cuestión bajo la presidencia del P. Melchor Carneiro, Patriarca de Etiopía y Obispo de China y Japón, con el P. Alonso Sánchez, y propendían a su sentencia, para terminar con el recuerdo de un Obispo de la Nueva España, que con el apoyo del P. Francisco de Vitoria, O. P., sostenía poderse dejar en paz al indio con la mujer que con él se bautizaba, y que él procedía así en la administración de su Iglesia.

Además de los escritos referidos se conserva en el *Fondo Gesuítico* de la Biblioteca Nacional Vittorio Emmanuele III, de Roma, la antigua del Colegio Romano, con otras muchas aportaciones, un pequeño volumen de este mismo tiempo que trata la misma materia de los matrimonios filipinos, y alude repetidas veces a la aplicabilidad del breve de Pío V a aquellas islas mediante una declaración pontificia, pues sin ella no se tenían por comprendidos entre los beneficiados con aquella facultad. Pero, como era natural y lo intentaron en seguida otros muchos misioneros de diversos países, trataba de ampliar ciertos límites e incluir algunos casos particulares no expresamente incluídos en el breve citado, y que la experiencia cotidiana les ofrecía (34). De esta manera se confirma por lo menos y de una manera no aislada y por alguna vaga indicación, sino del modo más explícito, repetido y solemne, que durante los primeros decenios que siguieron a la publicación del breve de Pío V ni el Brasil, ni el Africa, ni el Asia quedaban comprendidos directamente en él, y que así lo entendieron los que estaban al frente de aquellas Iglesias. Pero luego poco a poco todos los misioneros fueron considerando el breve como universal, pues Pío V habla de los *Indios*

(34) Este manuscrito lo examinamos hace cuatro años, cuando no pensábamos en la composición inmediata de este artículo. Hoy día no se puede consultar a causa de las circunstancias actuales, por haber sido retirados de la consulta ordinaria los manuscritos de la biblioteca referida. Por esto no podemos detenernos en ciertas circunstancias y detalles incompletos, que no podemos ahora comprobar.

en general, y las copias conocidas no hacían alusión alguna al destinatario. Así, el P. Manuel Díaz, S. I., gran misionero en China a principio del siglo XVII, muerto en 1639, pide que se extienda el breve no a los chinos, que de esto no parece dudar, sino a la resolución de algunos casos no previstos en el breve expresamente, y que son muy importantes para el bien de la misión china, para lo cual escribe un largo memorial, donde, entre otras cosas, dice: "La Santità di Pio V passò un breve in questa maniera, citado de Navarro, libro 3, con tit. De Conversione Infidelium, cons. 3.°, dove si dichiara che quando uno che ripudiò la legitima, si battezza con la seconda che tiene, resta nullo el matrimonio con la legitima ripudiata, e valido il secondo. Ma oltre questo non ne mancano altri frà i Cinesi, a quali il breve non si stende et hanno iguale necessità di dispensa per le cinque cause addette di sopra, che d'altra maniera la conversione di quella gentilità patisce indicibile pregiudizio" (35). Todo este documento trata casos y complicaciones no previstos en el breve de 1571, pero sobre la misma materia. El que hizo el resumen puesto en el encabezamiento se expresó así: "Informatione di varii casi che ocorrono frequentemente nella Cina circa il Matrimonio, de quali si dimanda dispensa a Sua Santità." Y al final se ponen las firmas de cuatro Padres que examinaron la petición y creen que se puede pedir esa dispensa al Papa. Son los Padres Antonio Agustí, Benedicto Giustiniani, Juan Corinus y Nicolás Godigno" (36).

3) *Cómo interpretan la concesión estos primeros comentaristas.*

De lo dicho hasta ahora se deduce suficientemente el destinatario; pero junto con esta primera consecuencia se deduce también algo sobre el valor teológicojurídico atribuído al documento pontificio por los teólogos contemporáneos. Y viniendo al primero, el P. José de Acosta se coloca en una posición bastante diversa de la que aparece por su única y brevísima cita estam-

(35) Arch. Rom. Soc. Iesu. *per. NN.*, 158, fols. 146-150.
(36) Ibíd., fol. 146 v.

pada en las ediciones impresas de su libro *De procuranda indorum Salute*, sobre la concesión de San Pío V: "Quamobrem in Concilio Provinciali [segundo de Lima, 1568] ex sententia Pauli III (37) Pontificis, omnia isthaec matrimonia infidelium, cum Christiani fiunt, irrita fieri, decretum est. At vero quae lege solum ecclesiastica prohibita sunt, ut secundo aut tertio gradu contracta, ea rata fieri cum uterque baptizatur, Canones Sacri iubent. Cum vero plures habuit uxores si vere ut uxores habuit, adhibitis caeremoniis, et ritu patrio nuptiis adhiberi solito, illam tantum modo retinebit, quam primam esse meminerit, aut si ignorat quaenam fuerit prima, accipiet ex indulto Pauli tertii quam ex omnibus ipse delegerit. Quod si etiam prima illa abest et baptizari differt, licebit ex aliis, quam velit sumere, *ita concedente Pio V Pontifice Maximo, qui nullo modo Innocentio tertio contrarius est.* Quandocumque autem uxor infidelis ad fidem convertitur, si nondum aliam christianam accepit, tenetur illam fidelis accipere. Haec pro regionum harum difficultatibus ex sanctorum Patrum decretis perstrinxisse sufficiat. Plura et clariora auctores tradent" (38). Es difícil entender en qué sentido afirma aquí Acosta que la concesión piana no es contraria a Inocencio III, quien no hace de hecho otra cosa en su célebre respuesta sino recordar y atenerse al privilegio paulino, que prohibe dejar al cónyuge infiel que quiere convivir pacíficamente, y sólo concede la separación cuando esta convivencia es imposible *sine contumelia Creatoris*, y previas las interpelaciones necesarias. Pero las expresiones que al P. Acosta suprimió la censura doméstica, sin permitir su impresión, y que son más largas y expresivas que esa frase suelta sin explicaciones, desmienten categóricamente la impresión que pudiéramos tener por ella de que la concesión piana no estaba en contradicción relativa con Inocencio III. Dice así: "Exstat autem a Pontifice Maximo Pio Quinto non ita pridem in-

(37) La edición coloniense de 1596 dice Paulo IV, por un error que ha hecho discurrir inútilmente a algunos autores. El texto manuscrito, remitido a Roma por Acosta, y que sirvió para la edición del «De procuranda», dice Paulo III, y lo mismo las ediciones salmantinas, primeras de aquella obra.

(38) «De procuranda Indorum salute», lib. VI, cap. XXI, páginas 574-575. A este pasaje se refieren: LUGO, «Responsa Moralia», libro I, dub. 40, n. 10 ss.; MURIEL, en los «Fasti Novi Orbis», 172-174 y 247-248; RAYANNA, op. cit., 28-29, etc.

dultum datum, quod ego ipse non sine admiratione in originalibus litteris legi, ut si quis infidelis plures habers uxores ad Fidem catholicam convertatur, non cogatur primam ex illis ducere, sed si prima abfuerit, fas ei sit cum secunda aut tertia in facie Ecclesiae contrahere matrimonium. De qua re, si qui Theologi minus ample de Sedis Apostolicae potestate sentiunt, profecto corrigendi sunt, ut plus auctoritati Romani Pontificis tribuant, quam quibusvis argumentationibus suis. Iam enim matrimonia rata, non consummata (*Navarro*, in Summa; *Pedraza*) nostra aetate dispensata esse in foro conscientiae auctores et testes ii asserunt, quibus fidem negare inverecundum esset. Quidquid ergo secus sentiunt magni Theologi, longe tamen maioris ponderis esse debet Summorum Pontificum dignitas, quos ultra in Ecclesia Dei audere, quam pro data sibi a Domino potestate queant, nemo pius concedet" (39).

Ni la admiración que le causa el documento original que ha tenido en sus manos y examinado a su sabor, ni el defender contra ciertos teólogos la autoridad del Papa, y el recuerdo de la dispensa pontificia sobre matrimonios ratos no consumados, introducida ya en su tiempo, tienen sentido alguno en el caso de suponer que Pío V no se saliera de los límites del privilegio paulino, en los que se mantiene Inocencio III en el caso particular o duda que se le propuso, y al contrario, expresan tan clara y terminantemente tratarse para Acosta en aquella concesión de un paso bastante significativo fuera del campo de las concesiones anteriores, que parece inútil tratar de demostrarlo. A no ser que Acosta, al decir que Pío V no es contrario a Inocencio III, se refiriera a que el gran Papa medieval no determinó de ningún modo que él no tenía más que aquella facultad general que indica el privilegio paulino, sino responde únicamente recordando la doctrina general canónica vigente, como observa acertadamente el P. Alonso Sánchez, y luego otros de los varios testimonios de misioneros que antes hemos citado. Dice el embajador filipino: "Ab Inocentio non fuisse petitam dispensationem: alioquin fuissent illi expositae difficultates, si quae fuissent, redeundi ad primam; et ille negasset posse seu velle

(39) Biblioteca de la Universidad de Salamanca, Ms. 121.

se dispensare. Non igitur dispensatio hic quaerebatur, sed ius commune, et de hoc respondet Innocentius. At nunc scitur ius commune, et ab hoc dispensatio petitur ob novas difficultates in Novo Orbe, quam dispensationem concessit S. Pius V" (40).

La desaprobación de Acosta por el criterio del P. Veracruz en la interpretación del breve de San Pío V, siendo hasta 1576 el sabio agustino el único que había tratado de explicarla, prueba lo mismo que hemos expuesto en el párrafo anterior, pues Veracruz disminuía la extensión de la concesión pareciéndole que el Pontífice no tenía facultad sobre los matrimonios de los infieles sino por el privilegio paulino, y colocándose por lo mismo en una posición ilógica al explicar la nueva concesión pontificia, que no podía negar ser cosa nueva hasta cierto punto (41). La alusión de Acosta a la facultad pontificia sobre los matrimonios ratos no consumados, negada por Veracruz, acaba de disipar la menor duda que pudiera caber sobre el teólogo aludido por el Provincial del Perú. La intercalación de este párrafo de Acosta en *De procuranda* hubiera contribuído notablemente, sin duda, a popularizar más esta opinión, por la gran difusión que alcanzó su libro, además de aparecer en él más claramente los países que tenía presentes el breve. Por otra parte, tampoco hubiera podido ser contado en el número de los teólogos *conservadores* enumerados por Rayanna (42), en cuya lista figuran casi todos los que *escribieron en libros impresos* sobre esta materia en aquellos primeros tiempos (43).

De la misma manera, pero de un modo mucho más decidido, doctrinal y polémico, acentuado con continuas discusiones, salen de esta categoría el P. Alonso Sánchez y los profesores jesuítas del Colegio Romano, y los demás consultados en la Ciudad Eterna por el delegado filipino. Aquí el examen de la tesis es todo lo meticuloso, profundo y detenido que se pudiera desear, y su valor doctrinal crece de punto al recordar que aquella actividad se desplegaba ante la vista del mismo Sumo Pontífice y de los

(40) Cf. RAYANNA, p. 102.
(41) Ibíd., pp. 19-22.
(42) Ibíd., p. 29.
(43) Porque existen, como se ve, varios memoriales que dan la debida interpretación, indicando sólo alguna que otra duda de poco momento.

Cardenales, y fué expuesta más de una vez ante tan altos personajes. Para no alargarnos innecesariamente, basta referirnos a los memoriales ya citados de Alonso Sánchez y al juicio de Rayanna sobre ellos (44). Tampoco son conservadores, en el sentido de Veracruz y aun de Navarro y otros escritores de renombre (45), el Obispo del Japón, P. Luis Cerqueira, y los Padres misioneros que muy a principios del siglo XVII escriben lo siguiente: "*Dubium secundum*: Quando duo coniuges simul baptizantur vel quando a tempore infidelitatis cohabitantes, et durante cohabitationae, sive simul sive diverso tempore uterque baptizatur, si postquam uterque est baptizatus sciatur alterum illorum, sive utrumque, alium coniugem habuisse, et causa haec proponatur, iudicandumne erit ut ad priora coniugia revertantur, dummodo prioris coniugii dissolvendi ex parte infidelis coniugis non existat causa? Videtur enim durum eos qui simul baptizati existunt cogere ad repetendum infidelitatis tempore atque coniugis infidelis praeteritum vinculum. Saneque hoc non sit necessarium nec faciendum, statutum videtur a Pio V, in quodam motu proprio (sive in eo iuris divini declaratio sola contineatur, sive etiam dispensatio) qui incipit "Romani Pontificis aequa et circunspecta providentia", etc., quem de verbo ad verbum refert Veracruz in *Speculo Coniugali* [sic] 3a. pars., art. 18. Istius vero auctoris interpretatio non satisfacit, quia verbis Pontificis plus significatur quam ipse exponit. Sed et interpretatio Navarro, *libr.* 3. *Consiliorum, tit.* "*De Conversione Infidelium*", dura est et extorta. Pontifex enim aperte dicit eos qui simul baptizantur non esse separandos, sed eorum coniugium legitimum existere, non obstante praeterito repudio. Porro circa hunc motum proprium multiplex quaestio est. 1.° An habeat locum tunc solum quando priorem coniugem reperire difficillimum esset, nunc tempore quo hic cum alio baptizatus fuit. 2.° Si quando sive ex oblivione aut incuria, sive ex proposito a baptizante omissum fuit examen de praeterito coniugio, vel etiam si sciret praecesisse, non admonuit de eo, repetendo, adhuc inter simul

(44) Op. cit., sobre todo en las páginas 40-42.

(45) Dice RAYANNA, op. cit., p. 29: «Ut paucis comprehendantur quae hucusque dicta sunt, omnes isti doctores, qui apte nominentur «conservativi» (sit venia verbo!) uno praeiudicio laborant...»

baptizatos legitimum matrimonium consistat atque adeo disolvendum non sit, et si prior coniux compareat velitque reverti. 3.° Quod si non eodem tempore baptizantur, sed diverso, et multo posterius unus quam alius? Videtur non parum referre haec distantia temporis dummodo a tempore infidelitatis ambo cohabitantes, tandem uterque perseverante cohabitatione iam existat baptizatus. 4.° Quod si uterque baptizatus vel alter eorum per culpabilem ignorantiam vel negligentiam aut etiam dolum non indicavit praeteritum coniugium, ne illud repetere cogeretur, sicque cum alio coniuge baptizatus est? Poterit etiam huic prodesse indultum praedictum? Tandem quaeri potest an Papa in hoc motu proprio concedat privilegium vel solum declaret ius commune? Primum non videtur quia solum utitur verbo, *declaramus*. Secundum est difficile, quia inopinatum est id quod dicit ut iacet, etc., de iure communi. Imo oppositum deffinire videtur Innocentius III, *Cap. Gaudemus. De Divortiis*". Y añade al margen: "Dices forse ad hoc, Innocentium definire obligationem absolute reducendi coniugen, quam Pius Quintus negat, nisi postquam cum posteriori simul baptizatus est, eoque per hanc baptismi susceptionem simultaneam et unanimem solvatur prius coniugium. Scilicet, per professionem religionis solvitur matrimonium ratum fidelium. Huius tamen asserti fundamentum desideratur". Prosigue luego en el centro: "Si privilegium istud competere Japoniis non constat, quia pro Indis Occidentalibus fuit publicatum..." (Como hemos copiado más arriba esta última parte antes de la nota 26.) (46). La tendencia de este expositor misionero se revela bastante más moderna y mejor orientada que la de muchos autores de entonces. Coloca el *motu proprio* en su propio ambiente y significación y lo examina libre de prejuicios o prevenciones, según el texto del documento. Examina nítidamente las palabras o frases que refuerzan su posición y las alternativas que plantea. Pero recoge también las objeciones que se hacían comúnmente, y no se lanza demasiado a responderlas directamente, bastándole con recordarlas y exponerlas, para que en Roma las vieran mejor y resolvieran, aunque en lo último no parezca tan resuelto como

(46) A. R. S. I. *Sin-Jap.*, 22, f. 225.

Acosta o Alonso Sánchez. Es lástima que algunos de estos dictámenes no hayan sido conocidos antes. De todos modos, servirán para completar el último capítulo de la obra de Rayanna, "Genuinus Constitutionis *Romani Pontificis* sensus" (47).

Como complemento de la materia, publicamos esta otra petición de los misioneros del Japón, que bien pudiera ser del tiempo de Gregorio XIII, o a lo más de Clemente VIII, íntimamente unida con las que antes hemos mencionado del mismo país, y que nos muestra cuánto estudio y trabajo les costaba el breve que hemos tratado de dilucidar un poco, y cuántas aplicaciones nuevas no previstas en él, pero de parecida importancia y carácter, les suscitaba el apostolado de cada día en aquellos territorios. Como siempre en semejantes ocasiones, remiten una copia del breve de San Pío V, tomado, como de costumbre, de Veracruz, y apuntan los motivos que les asisten para solicitar una ampliación del privilegio. Es uno de tantos documentos que, en nombre del Obispo del Japón, presenta el procurador de la Compañía de Jesús a la consideración del Pontífice:

"In Japonia permissum est Indis in infidelitate permanentibus accipere et retinere plures simul uxores, quas ipsi levissimis etiam de causis passim repudiant, quasi inter se contrahant sub ea conditione, ut quandiu ipsis placuerit in illo coniugio permaneant, et non ultra. Tempore felicis recordationis Pii Papae V dubitatum fuit an suscipientibus sacrum baptisma liceret remanere cum uxore quam tunc temporis habebant et cum ipsis pariter baptismum suscipiebant, an potius deberent revocare primam coniugem, quam in infidelitate susceperant et repudiaverant. Et re cum Sua Sanctitate consulta, et diligenter et mature discussa, Sua Sanctitas per suas litteras in forma brevis su die 2 Augusti 1571, declaravit ut Indus, sicut praemittitur, baptizatus et baptizandus cum uxore, quae cum ipso fuerit baptizata et baptizabitur, remanere habeat, tanquam cum uxore legitima, aliis dimissis, prout latius in dictis litteris, quarum copia datur. Nunc autem per Episcopum Japonensem fuit animadversum, quod frequenter occurit quod Indus seu Inda, qui vel quae baptismum suscipit, est liber vel libera ab omnibus uxoribus vel maritis, quas vel

(47) Op. cit., pág. 90 ss.

quos susceperat, quia omnes ut videlicet, repudiaverat; et quod isti solent novas nuptias contrahere cum muliere vel viro, quam seu quem maluerint, sive priores mariti ver uxores christiani facti sint, sive adhuc in infidelitate vivant. Praesertim quia iam abiectas seu abiectos gentilitatis tempore odio habent, vel ab eis ipsi vel ipsae odio habentur, et ut plurimum sunt in eo statu, ut, etiamsi maxime velint, ab eis cum quibus iam manent, et ex quibus saepe contingit liberos suscepisse, non permittantur ad pristinos viros redire, quos sic in bona fide viventes, ipse Episcopus iudicavit perturbari non debere, ne conversio et fructus illius recentis Ecclesiae impediatur, sed ad Suam Sanctitatem recursum habere, illamque humiliter supplicare, ut pro bono conversionis et conservationis illius Ecclesiae in fide et bonis moribus, declarare dignetur ut Indi vel Indae, qui vel quae tempore baptismi liberi seu liberae erant, et sunt, ab omnibus uxoribus vel maritis in infidelitate habitis, et usque tunc repudiatis, nubere possint, et valeant cum muliere vel viro christianis, cum qua seu cum quo maluerint, nulla habita ratione eorum vel earum, quas seu quos, gentilitatis tempore repudiarunt, sive illae seu illi infideles adhuc sive iam fidelis, matrimonium huiusmodi legitime inter eos, et eas constitisse et consistere" (48). Es decir, se pide que el polígamo pueda casarse con cualquier cristiana, aunque no se haya bautizado juntamente con él, que era la condición impuesta por Pío V.

En el folio siguiente se copia el breve *Romani Pontificis* del 2 de agosto de 1571, al fin del cual se dice: "Rescriptum est ad verbum ex exemplari quod habetur apud Veram Crucem, in 3a. parte, a. 18, quoniam nullum originale, aut authenticum transcriptum hic reperitur" (49).

Como en la misma sección hay otras peticiones sobre cosas diversas del Japón y los documentos no están escrupulosamente ordenados, no aparece qué clase de respuesta dió a esto el Papa. Al contrario, para la petición de dispensa *ratione disparitatis cultus*, que el Obispo pedía para usarla con algunos nobles, se

(48) *Arch. Vatic.*—Fondo Borghese, ser. III, v. 124, D., fol. 90.
(49) Ibíd., fol. 91.

contesta negativamente: "Che Sua Santità non vuol far niente, non mostrando che sia stato altre voltre in uso" (50).

Una nota que resume el documento dice: "Quo pacto Patres Societatis Iesu, ut Patriarcha Aetiopiae, aut Episcopus, si quis fuerit in Iappone, aut (nullo Episcopo ibi existente), Superior omnium eiusdem Societatis, qui ibidem sunt, dispensare possint in impedimento infidelitatis". La alusión al patriarca de Etiopía Melchor Carneiro, S. I., muerto en 1583 en Macao, como Obispo de la China y del Japón, parece indicar que se trata de los últimos tiempos de Gregorio XIII, y las circunstancias descritas en el documento en cuanto al modo de proceder de los príncipes japoneses con el cristianismo cuadran mejor a aquella época que no a la siguiente de Hideyoshi, centralizadora del poder político y perseguidora de los cristianos. De todos modos, le negativa, que parece ser de Gregorio XIII, produjo la nueva instancia del siguiente Obispo del Japón, P. Pedro Martínez, S. I., cuando en 1595 volvió ciertamente a tratarse esta cuestión y proponerse al Papa, entre otras cosas, "ut Episcopus Japonensis dispensare possit in impedimento disparitatis cultus, nec non consanguinitatis et affinitatis, quando id expedire iudicaverit", a lo que se añade: "Concessum fuit a Gregorio XIV, felicis memoriae, P. Alfonso Sánchez pro Philippinis" (51). Esta noticia es del Archivo de la Compañía, y es fácil que corresponda al otro que hemos copiado del Archivo Vaticano, donde se presenta la petición en regla, pero no estamos del todo seguros si no pertenece más bien a principios del siglo XVII, cuando se volvieron a proponer varias de estas peticiones en Roma de parte del Obispo del Japón, P. Luis de Cerqueira, S. I.

Estas breves notas, inspiradas por el deseo de completar la parte histórica del trabajo del P. Rayanna, servirán, como esperamos, para iluminar un poco el marco general de los sucesos relacionados con el privilegio matrimonial de Pío V, incluído en el canon 1.125 y extendido por él a todas las regiones donde se dieren idénticas circunstancias.

LEÓN LOPETEGUI, S. I.

Roma.

(50) Ibíd., fol. 100 v.
(51) Arch. R. S. I. *Opp. NN.*, 158, fol. 140.

Psicología del Contingente

Demos conciencia a un ser contingente. Tendremos, por lo mismo, un ser en el que viven aunados dos movimientos de signo contrario, ascensional el uno y descensional el otro, provenientes de esa mezcla de ser, todo y nada, que caracteriza la contingencia.

Sentirá, por de pronto, que su ser está dado y puesto en la existencia, la cual no se presenta como fruto espontáneo y necesario de la esencia, porque su existir no es suyo, sino que lo tiene recibido, debido a otro. Pero sentirá también que, una vez puesto en la existencia, su ser tiende a continuar siendo, a perdurar entre los seres que existen, actuando sobre ellos y sirviéndose de ellos.

Este primitivo y profundísimo tener que ser, que la conciencia percibe aun en los átomos últimos por ella vigilados, se revelará unas veces como ley impuesta, a la que es menester someterse cual a dura carga; otras, como espontánea lozanía y fecundidad vital, que se pone en movimiento y se desarrolla pujante, impulsando con alegría juvenil y vigorosa la evolución conquistadora del más ser, pero siempre como una necesidad entitativa, categórica, ineludible.

Ser, perdurar, y perdurar con dinamismo pujante que se afana por ser más y más, hasta perfeccionarse en el grado posible, es una tendencia natural del hombre, emanada de los senos mismos de su existencia vital. Esta tendencia tiene un mínimum, cuya vivencia en todo ser consciente constituye el instinto de conservación.

Ante esta tendencia progresiva encuentra el hombre abierto y despejado el horizonte de las posibilidades, tan sólo limitado por lo esencial del hombre en cuanto tal. Pero aun dentro de esos límites, en los que le retiene su mismo instinto de conservación, la vida le presenta innúmeros modos de ser, hacia el uno o el otro de los cuales le empuja con incontenible apremio el ansia de ser. Según va viviendo y realizándolas, va penetrando más y más en la zona de posibilidades que con su ser vienen dadas. Y entre ellas le anuncia la conciencia una última y absoluta. El hombre cierra los ojos para no verla; pero es inútil. La voz de la conciencia no disimula la verdad. Comunica un futuro ineludible, hacia el cual es arrastrado el hombre por el mero hecho de existir. Ese es el sino de la contingencia.

El hombre sabe ya lo que es dejar de ser, pues para tomar unos modos de ser se requiere haber dejado otros, dejar de ser esto para llegar a ser aquello. Pero la resultante de estos movimientos es de signo positivo, el conjunto es ascenso, y ante esta perspectiva, lejos de rebelarse el instinto de conservación, se siente complacido, pues no sólo conserva su ser, sino que lo aumenta y perfecciona, compensando con usura los esfuerzos hechos y las pérdidas sufridas.

Pero aquella última posibilidad observada y anunciada por la conciencia con fidelidad aterradora no es una de tantas. Es un abismo abierto a los pies. No se trata ya de dejar de ser esto o aquello, se trata simplemente de dejar de ser en absoluto. La conciencia comunica más: no es una posibilidad cuya realización puede pender de agentes extraños, anulables en cuanto a su eficacia. El enemigo está ya dentro. Se ha adueñado de todo el ser, y desde que se comenzó a existir está ya realizándose esa posibilidad.

Como atraído por gigantesco imán, el ser del hombre rueda de continuo hacia el abismo, sin encontrar en su carrera desenfrenada nada en que apoyarse, nada en que detenerse, porque todo, todo cuanto ve, cuanto palpa, cuanto siente, todo corre hacia el abismo, todo va a la nada. En este vértigo supremo que conturba y agita lo más hondo de la existencia, en esa angustia que sacude todo el ser, el hombre levanta instintivamente sus brazos buscando algo, un apoyo, un sostén a que agarrarse, en que detenerse, en que salvar su ser, como tiende el desvanecido

instintivamente sus manos cuando todo comienza a girar en su torno, para poderse mantener en pie.

Esta es la lucha que por la existencia está desarrollándose en las profundidades del contingente: combaten a muerte el ser y el no ser.

I. ANGUSTIA

La filosofía, que en nuestros días ha tomado como tema de su investigación el ser existente, y para aprehenderlo se ha encerrado a solas con la conciencia en el interior del hombre, ha sentido y proclamado como hallazgo revelador de misterios y tesoros la angustia.

a) S. KIERKEGAARD

Sören Kierkegaard, padre de la filosofía existencial, es el filósofo de la angustia. Debemos prescindir en lo posible del marco teológico en que encuadra su estudio sobre la angustia, por medio de la cual intentaba explicar el pecado original, tanto el de Adán como el de su descendencia. Aquella primitiva inocencia de Adán, y vale decir otro tanto, según el teólogo protestante, de toda su posteridad, era ignorancia. Con la ignorancia tiene el hombre paz y reposo, pero también algo más, algo que no es propiamente turbación o lucha, pues aun nada hay con que combatir. ¿Qué es ello? Nada. ¿Y qué hace la nada? La nada es algo que engendra angustia. Tal es el profundo misterio que encierra la inocencia ignorante, el misterio de la angustia. El espíritu del inocente está envuelto en ensueños de inconsciencia, en los cuales proyecta su propia realidad; nada es esta propia realidad; la inocencia la tiene ante sus ojos y por eso se angustia (1).

En los descendientes de Adán es esta angustia más refleja que en su progenitor. Esa nada, que es el objeto de la angustia, se

---

(1) *El concepto de la angustia*, cap. I, n. 5, págs. 44-45.—Citamos según la traducción publicada en la *Colección Austral* (Espasa-Calpe), sin nombre de traductor. Hemos tenido también presente la traducción francesa de KNUD FERLOV y J. GATEAU, de la colección *Les Essais*, n. 11.

torna más y más algo, sin que quiera esto decir que realmente llega a ser algo; no pasa de ser un complejo de presentimientos, que se reflejan en sí mismos y que cada vez están más cerca del hombre; aunque tampoco ellos, en el fondo, suponen algo en la angustia. Pero esta misma nada no le es indiferente, sino que está en estrecha y viva comunicación con la ignorancia propia de la inocencia (2).

La angustia, en todo caso, sea en la inocencia, sea en el judaísmo, sea en el paganismo, tiene siempre como objeto la nada: angustia y nada van inseparablemente unidas (3). El paganismo se angustia ante el destino; el judaísmo, ante la culpa; pero destino y culpa son nada, y la nada es siempre el objeto de la angustia (4).

Pero, ¿cómo aparece la angustia en el hombre? ¿Cómo llega el hombre a percibir esa nada? Basta con una sola palabra con la que se concentre la ignorancia. Una palabra desconocida, claro está, para la inocencia; pero en cuanto es percibida ha hecho ya la angustia su primera presa. La palabra desconocida, enigmática, abre ante la ignorancia una posibilidad, y esta posibilidad incluye libertad. Kierkegaard ve aparecer la primera angustia humana en Adán en el momento en que Dios le impuso una prohibición. Adán no la entendió; pero por el mismo hecho surgió ante él una posibilidad: la de ejecutar lo prohibido, y con la prohibición, la libertad. Cuando al mandato divino siguió la sanción, tampoco la entendió Adán, pues aun no sabía qué era morir; pero sí se le presentó en el tono amenazador como algo espantoso y terrible que podía acaecerle en el porvenir. Era nada lo que percibía, ya que no entendió ni la prohibición ni la sanción; pero con esa nada venía unida la posibilidad y la libertad. De este modo llega a su extremo la inocencia: es presa de la angustia, como si estuviese ya perdida (5).

---

(2) *El concepto...*, cap. II, n. 2, pág. 66.
(3) Ib., cap. III, n. 2, pág. 103.
(4) Cfr. Ib., cap. II, n. 2, pág. 82. Precisamente en esta nada estriba la interpretación del pecado. Así, el pecado es un salto cualitativo.
(5) Ib., cap. I, n. 5, págs. 47-9.

Kierkegaard, consiguientemente, define la angustia en relación con la libertad y con posibilidad:

«La angustia es la realidad de la libertad» (6),

o también:

«Aparición de la libertad a sí misma en la posibilidad» (7).

Por lo tanto, cuando la posibilidad de la libertad llega a realizarse, la angustia queda eliminada. Pero en el momento en que está puesta la realidad, aparece de nuevo junto a ella una posibilidad (8).

El hombre, para Kierkegaard es una síntesis: síntesis de alma y cuerpo, de tiempo y eternidad.

La primera de estas síntesis la hace el espíritu, el espíritu, que en la inocencia está todavía envuelto en ensueños. Está aún entonces presente, pero como un poder en parte enemigo, porque de continuo turba la relación de alma y cuerpo, relación que subsiste sin subsistir, pues su subsistencia viene del espíritu; un poder en parte amigo, porque quiere en verdad constituir esa relación.

¿Y cuál es la relación del hombre con ese poder ambiguo? ¿Cuál la del espíritu consigo mismo? Esa relación es la angustia: al espíritu no le es posible librarse de sí mismo ni comprenderse mientras sueña; tampoco puede huír de la angustia porque la ama; pero la ama sin poderse abrazar con ella, porque también la aborrece. Este es el momento cumbre de la inocencia: es ignorancia, pero no brutal, sino espiritual, determinada por el espíritu; y es angustia porque es ignorancia de la nada: la realidad entera del saber proyéctase en la angustia como ingente ignorancia de la nada (9).

La segunda síntesis de tiempo y eternidad se hace en el "momento". El *momento* es el punto de contacto de lo temporal con lo eterno, el punto en que lo temporal lucha por rechazar lo eterno, que quiere detener la sucesión continua de lo temporal; es el

---

(6) Ib., cap. I, n. 5, pág. 45.
(7) Ib., cap. IV, pág. 119.
(8) Ib., cap. I, n. 6, pág. 53.
(9) Ib., cap. I, n. 5, págs. 46-7.

punto en que lo eterno está de continuo compenetrándose con lo temporal. Pero esta segunda síntesis no es sino expresión de aquella primera: tan pronto como es puesto el espíritu, existe el *momento*. El espíritu pone las dos síntesis. La angustia es el *momento* de la vida individual (10).

El espíritu eternal, en cuanto posibilidad de ponerse a sí mismo, es libre, y en su libertad va la angustia ante la nada; en cuanto posibilidad de lo eterno en el futuro, se convierte de nuevo en angustia. Lo posible corresponde en todo a lo futuro. Lo posible es lo futuro para la libertad, y lo futuro lo posible para el tiempo. A ambos corresponde en la vida intelectual la angustia. Decir que nos angustia el pasado es falso, aunque comprensible. Propiamente, nos angustia el futuro y sólo el futuro (11). Con frecuencia también dícese que lo real es lo terrible y lo futuro ligero. Los que tal dicen son pobres infelices que nunca han sabido escrutar los misterios de lo posible. Todo es posible, lo mejor y lo peor; lo espantoso, la perdición misma y el aniquilamiento moran pared en medio con el hombre. ¿Qué significa junto a esto la realidad? Nadie puede en ella hundirse tanto que no sean posibles todavía profundidades más hondas, ni llega uno a ser en la realidad tan desgraciado que no le quepan todavía mayores desgracias y miserias (12).

Kierkegaard compara la angustia con el vértigo: cuando la mirada se hunde en el abismo sin llegar a su fondo, se siente el vértigo: cuando el hombre abre los ojos para contemplar la nada de lo posible en que se encierra todo, es sobrecogido por la angustia; por la angustia, que penetra toda su alma, arrojando de ella todo lo finito.

Quien recorra las páginas del diario de Kierkegaard comprenderá toda la realidad que en esta angustia encerraba su espíritu. Sintióse con la misión de hacer volver a los hombres a la realidad de la existencia, reaccionando violentamente contra las tendencias esencialistas e idealistas que en su tiempo dominaban a la filosofía. Y una vez que consiguió situarse en las llanuras de la realidad, excitó entre los hombres la angustia, que los pusiera

(10) Ib., cap. III, págs. 87-96.
(11) Ib. págs. 97-98.
(12) Ib., cap. V, págs. 167-170.

directa e inmediatamente ante su propia y más auténtica realidad, que era la propia nada. Tal era su misión: revelar al hombre su propia nada. Encontraba a los de su tiempo demasiado entregados a las comodidades y a los goces de la vida regalada. Era menester suscitar en ellos la angustia, que los apartara de lo finito, mundano y vulgar, y les hiciera buscar algo donde anclar definitivamente; algo que no era propio, sino superior; algo, finalmente, divino, a que agarrarse, al fin, aun cuando todo el mundo se hundiera (13).

Por eso insistía tanto en los valores educativos de la angustia. Todo el mundo debía aprender a angustiarse; el que no lo aprende sucumbe, o por no sentir jamás la angustia, o por anegarse en ella. Quien, por el contrario, ha aprendido a angustiarse en debida forma, ha aprendido lo más alto que cabe aprender. Cuanto más honda la angustia, tanto mayor es el hombre. La angustia descubre con la sagacidad del espía las falacias de lo finito y enseña al hombre a desprenderse de ellas y de sus embustes.

La angustia, en la posibilidad de la libertad, es la única capaz de una obra verdaderamente educadora del hombre. La angustia hace presa en el individuo y lo tiene en sus garras hasta que logra entregarlo salvo a la fe. Angustia y fe: es menester que ambas se junten si han de salvar al hombre. Sin la fe la angustia no es educadora. Sólo entonces halla reposo el hombre, cuando con ayuda de la fe aprende de la angustia a descansar en la Providencia (14).

Apenas nadie escuchó las voces del pastor protestante. En su tiempo no encontró sino desprecio y sonrisas maliciosas de los hartos y satisfechos de la vida regalada.

Pero el eco de su voz ha perdurado, y en la filosofía de nuestros días resuena su grito angustioso, y hay espíritus que lo han escuchado y se han dejado convencer de sus predicaciones.

b) Unamuno

En España ha tomado la misión de suscitar la inquietud y la angustia M. de Unamuno, espíritu a la verdad profundo e in-

(13) Cfr. DELP, *Tragische Existenz*, págs. 11-17.
(14) *El concepto...*, cap. V.

quieto, descubridor infatigable de los problemas que se suscitan en el fondo de las conciencias, sincero y valiente en proponerlos con la crudeza que su palabra ruda y exacta le permitía. Pero, por desgracia, tan descabellado en solucionarlos como feliz y preciso en suscitarlos y proponerlos.

A Unamuno, como a su "hermano Kierkegaard", y mucho más, da en rostro la hartura y satisfacción de los hombres de su tiempo. No quería él la paz que ellos se buscaban con ansia: una paz de miserable convenio. No paz, sino guerra y lucha continua, incesante, trágica (15).

«Hay que desasosegar a los prójimos los espíritus, hurgándoselos en el meollo, y cumplir la obra de misericordia de despertar al dormido cuando se acerca un peligro... Hay que inquietar los espíritus y enfusar en ellos fuertes anhelos, aun a sabiendas de que no han de alcanzar nunca lo anhelado...» (16).

Unamuno quiere suscitar en todos los espíritus el sentimiento de angustia; quiere que el soplo del aletazo del ángel del misterio sacuda el alma, que el sentimiento de nuestra mortalidad sobrecoja de pronto, y al menos esperarlo los espíritus desprevenidos y en descuido. Más que el sentimiento de la mortalidad acongoja a Unamuno todavía una suprema sensación de anonadamiento, que nos visita cuando menos la esperamos, y es como un nudo que nos aprieta el gaznate del alma, por donde resuella el espíritu.

«Como el arrendajo al roble, así la cuita imperecedera nos labra a picotazos el corazón para ahoyar en él su nido.»

Esa congoja del espíritu es la puerta de la verdad sustancial, una verdad no "lógica", que rige las relaciones aparenciales de las cosas, sino "cardíaca", que rige los toques sustanciales de ellas; porque la verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar (17).

---

(15) *Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes, explicada y comentada por* ... P. L., cap. 45, págs. 134-6.—Citamos esta obra según la edición de la *Colección Austral*.

(16) *Don Quijote*... P. II, cap. 7, pág. 154.

(17) Ib., cap. 57, págs. 234-5.

La congoja, la angustia, es, según Unamuno, algo mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolor, y eso que el sufrimiento es sentir la carne de la realidad, es sentirse de bulto y de tomo el espíritu, es tocarse a sí mismo, es la realidad inmediata. El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, explica Unamuno, cuanta más capacidad para el sufrimiento, mejor dicho, para la congoja, tiene.

Con todo, hay algo más congojoso que el sufrir: es el no existir.

«El dolor universal es la congoja de todo, por ser todo lo demás sin poder conseguirlo; de ser cada uno el que es, siendo a la vez todo lo que no es, y siéndolo por siempre. La esencia de un ser no es sólo el empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Espinoza, sino además el empeño por universalizarse: es el hambre y sed de eternidad y de infinitud. Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y además a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él; a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. No quiere romper sus muros y dejarlo todo en tierra llana, comunal, indefensa, confundiéndose y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus muros a los extremos de lo creado y abarcarlo todo dentro de ellos. Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad; aspira a que el Universo sea él: a Dios.»

Por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano (18).

Así se comprende lo que repetidas veces afirma Unamuno: que nunca en los días ingenuos de su mocedad le hicieron temblar las descripciones, por truculentas que fuesen, de las torturas del infierno, y que siempre sintió ser la nada mucho más aterradora, mil veces más terrible que el infierno mismo: ya desde entonces nada se le aparecía tan horrible como la nada misma; y en un infierno, al fin, se es, se vive (19).

La angustia de Kierkegaard nace del terror ante la nada que se descubre en la posibilidad y en la libertad. La de Unamuno, del hambre de inmortalidad.

---

(18) *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. IX, págs. 193-201. Citamos esta obra según la quinta edición. Madrid, 1938.

(19) Ib., cap. I, pág. 13; cap. III, pág. 444. Cfr. *Don Quijote*, P. II, pág. 210.

«El ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio, y que es, según el trágico judío [Espinoza], nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres» (20).

Esto que inicialmente se formula como una sospecha, es luego principio inconcuso y base de la obra sobre el sentimiento trágico de la vida.

«¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre, ser Dios!» (21).

Este cúmulo de expresiones ardientes y encendidas resume la aspiración insaciable y como constitutiva del fondo filosófico vital de Unamuno. Unamuno quería ser él y, sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarse en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderse a lo ilimitado del espacio y prolongarse a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre es como si no fuera, y al menos aspiraba a ser todo él y serlo para siempre jamás.

«No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora, y aquí, y por eso me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia» (22).

Ansia de perpetuidad, anhelo de inmortalidad... es la sustancia misma del alma. Nuestro apetito es eternizarnos, persistir, y llamamos bueno a cuanto conspira a ese fin y malo a cuanto tiende a amenguarnos o a destruírnos.

«Más, más y siempre más» (23). «La conciencia, el ansia de más y más, cada vez más, el hambre de eternidad y sed de infinitud, las

---

(20) Ib., cap. II, pág. 38.
(21) Ib., cap. III, pág. 41.
(22) Ib., pág. 46.
(23) Ib., cap. II, pág. 40.

ganas de Dios, jamás se satisfacen; cada conciencia quiere ser ella y ser todas las demás sin dejar de ser ella; quiere ser Dios» (24).

El alma, al menos el alma de Unamuno, anhelaba no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar jamás, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca. Y con ello, aquí la tragedia de la filosofía de Unamuno, un eterno carecer de algo y un dolor eterno. Un dolor, una pena, gracias a la cual se crece sin cesar en conciencia y en anhelo (25).

«Tendemos a serlo todo, por ver en ello el único remedio para no reducirnos a nada» (26).

Cuando en nosotros se apaga este continuo tender a la perpetuidad y a la eternidad, es cuando manan todos los vicios, porque ésta es la suprema pereza, madre de todos los vicios, la de no anhelar locamente la inmortalidad (27). La suprema verdad cordial y antirracional es la inmortalidad del alma humana, la de la persistencia sin término alguno de nuestra conciencia.

Así se comprende el horror constitutivo de Unamuno ante la idea de la nada, ante la propia aniquilación: ése era el terrible misterio de la mortalidad, cuya meditación tan congojosa le era. El invita al lector para llegar a encontrarse cara a cara ante la terrible Esfinge de los misterios de la muerte, a recogerse en sí mismo, a figurarse un lento deshacerse de sí mismo, en que la luz se le apague, se le enmudezcan las cosas y no le den sonido, envolviéndole en silencio; se le derritan de entre las manos los objetos asideros, se le escurra debajo los pies el piso, se le desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se le vaya disipando todo en nada, y disipándose también él mismo, y ni aun la conciencia de la nada le quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra.

Si todo ha de parar en esta nada, en la absoluta inconsciencia, entonces nuestro trabajado linaje humano no es más que

---

(24) Ib., cap. IX, pág. 202.
(25) Ib., cap. X, pág. 240.
(26) Ib., cap. III, pág. 56.
(27) Ib., cap. IX, págs. 201-202.

una fatídica procesión de fantasmas que van de la nada a la nada; nuestros semejantes y hermanos en aparencialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada; chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas; el humanitarismo llega a ser lo más inhumano que se conoce.

Aquí entra en juego la insuficiencia racional para llegar a probar la inmortalidad del alma. Unamuno recorre todos los argumentos que la razón puede proponer (28). Todos los encuentra insuficientes. He aquí el fondo del abismo. En él se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos en un abrazo trágico de que va a brotar el manantial de la vida, de una vida seria y terrible. Surge la duda, la duda pasional, eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, la ciencia y la vida, la "lógica" y la "biótica". Unamuno no puede resignarse a la mortalidad.

¿Que la inmortalidad del alma es un contrasentido lógico? Sea: es algo, no sólo arracional, sino contrarracional. Aquí la vida se agarra al escepticismo de la razón para derrocarla: la certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas: flotamos en un medio vago entre estos dos extremos, como entre el ser y la nada; la razón lleva al escepticismo vital, a la negación vital; no sólo a dudar, sino a negar que la conciencia sobreviva a la muerte. El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque entre la desesperación y el escepticismo nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo. La certeza absoluta de la muerte o de la supervivencia eterna, ambas nos harían imposible la vida. Pero en el escondrijo más recóndito del espíritu queda una sombra, una vaga sombra, una sombra de sombra de incertidumbre, que al absolutamente cierto de la muerte absoluta, y al absolutamente cierto de la supervivencia eterna, susurra misteriosamente un "quién sabe" que apenas se oye, apenas se percibe..., pero que se oye y percibe como el zumbar de un mosquito cuando un vendaval brama entre los árboles del bosque; no nos damos cuenta de ese zumbido y, sin embargo, junto con el fragor de la tor-

(28) Ib., cap. V.

menta nos llega al oído. Esa es la incertidumbre que vive en el meollo de nuestra existencia, de nuestra misma vida (29).

Tal es el fondo del abismo: ahí mora la desesperación. De ahí brota la fe, la salvadora fe de nuestra inmortalidad. De la suprema angustia de encontrarnos ante la incertidumbre suprema, que tortura nuestros anhelos de perpetuidad, de eternidad, nace la salvación, la fe en Dios, en Dios el inmortalizador.

Creer en Dios es quererle, querer que exista, necesitar de su existencia para sustento de nuestra hambre de inmortalidad: creer en Dios es crear a Dios (30).

De esta suprema fe, nacida de la angustia y congoja vital, mana la religión, que no es sino anhelo totalizador, anhelo de vida, no de aniquilamiento ni de muerte (31). Las más graves cuestiones metafísicas surgen prácticamente al querernos dar cuenta de la posibilidad de nuestra inmortalidad. Y es que la metafísica no tiene valor sino en cuanto trate de explicar cómo puede o no puede realizarse ese nuestro anhelo vital (32). Ese mismo anhelo destruye la "lógica" y fundamenta la "cardíaca" o la "biótica", destruye el conocimiento racional y construye el vital. No ya la ética, sino la práctica; la práctica que haga justa la eternidad después de nuestra muerte, o, con más exactitud, que haga injusta nuestra aniquilación total (33).

Tal es la vida de Unamuno: lucha suprema entre la razón y la fe, entre el escepticismo racional y el ansia de inmortalidad, entre la desesperación y la esperanza. De la duda brota la seguridad; de la angustia, el consuelo; de la desesperación, la esperanza. Y esperar... es la esencia misma del ser:

«porque la esperanza es la flor del esfuerzo del pasado por hacerse porvenir, y ese esfuerzo constituye el ser mismo» (34).

«En mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia, y en que aquél diga ¡sí! mientras ésta dice ¡no!, y ¡no! cuando la otra ¡sí!, en esto y no en ponerlos de acuerdo consiste la fe fecunda y salvadora.»

---

(29) Ib., cap. VI, pág. 104-116.
(30) Ib., cap. VIII-IX.
(31) Ib., cap. X, pág. 207.
(32) Ib., pág. 211.
(33) Ib., pág. 246.
(34) *Don Quijote*, P. II, cap. 45, pág. 210.

«La verdadera fe se mantiene de la duda: de dudas que son su pábulo se nutre y se conquista instante a instante, lo mismo que la verdadera vida se mantiene de la muerte y se mantiene segundo a segundo, siendo una creación continua. Una vida sin muerte alguna en ella, sin deshacimiento en su hacimiento incesante, no sería más que muerte perpetua, reposo de piedra. Los que no mueren no viven: no viven los que no mueren a cada instante para resucitar al punto, y los que no dudan no creen. La fe se mantiene resolviendo dudas y volviendo a resolver las que de la resolución de las anteriores hubieren surgido» (35).

Esperanza contra desesperación, fe contra razón, consuelo contra angustia y congoja, paz y reposo contra lucha e inquietud, vida contra muerte, inmortalidad contra mortalidad, eterna perpetuidad contra aniquilamiento, todo ello, unido en un abrazo trágico de entrañabilísimo amor, ésa es la tragedia de Unamuno. La conciencia de esa tragedia es el sentimiento trágico de la vida.

La angustia de Kierkegaard era más reflexiva, quizás más serena y hasta más fría. La de Unamuno es más ardiente, más vital. Dentro de la filosofía existencial principiada por aquél se ha mantenido la angustia del espíritu como percepción de la realidad. Pero se ha llegado ya hasta el extremo en el análisis de esa sensación.

Heidegger es el que ha extremado el minucioso laboreo de los contenidos de conciencia. En su filosofía es la angustia, junto con la temporalidad, toda la realidad del hombre, del ser.

c) Heidegger

Una vez más llegará Heidegger a verse en las profundidades tenebrosas de la conciencia sin saberlas iluminar. Su sonda analítica no llegará a perforar todas las honduras del ser contingente. Este, por lo mismo que no es, según expresión preñada de sentido de San Agustín, "omnia simul", sino que sucesivamente ha de irse perfeccionando y adquiriendo nuevos grados en la escala del ser, verificando así y actuando las capacidades que en su potencialidad se incluyen, por eso necesita ponerse en contacto con otros seres, para perfeccionarse con ellos, ayudándose de

(35) Ib., cap. IX, págs. 160-1.

ellos y sirviéndose. El ser contingente necesita estar con otros, necesita de ellos.

Heidegger ha sido exacto en percibir esa exigencia del ser limitado. Pero no ha visto más. Ha encerrado en su *trascendencia* al ser, en la cual es al hombre posible, y sólo en ella, llegar a tener comprensión de sí y de lo que consigo está relacionado: el mundo. Pero esa trascendencia no abarca más. Y Heidegger, víctima de su método, ha quedado bloqueado por su misma trascendencia, y al no poderla franquear rompiendo su duro cerco, ha asegurado que nada hay fuera del campo energético por ella influenciado.

Por su método, efectivamente, no sabe profundizar en el fenómeno del tiempo, pues se queda en lo aparencial del cambio, sin adentrarse a sus entrañas mismas, para en ellas dar con el verdadero núcleo que origina, causa y explica el cambio.

Ahora no sabe traspasar los linderos de la trascendencia, y lo que no se contiene directa o indirectamente en lo experimentado, lo no trascendental, no es reconocido ni aceptado en la filosofía de Heidegger (36).

El, que prometía la comprensión total del ser y de su sentido, al fin, por haberse cerrado con sus propias manos las puertas que le abrían todo el panorama del ser, nos presenta un ser limitado y manco: limitado por los lados, porque Heidegger llega sólo hasta donde llega su trascendencia; limitado por abajo, porque Heidegger no ahonda en la superficie del cambio percibido; limitado por arriba, porque Heidegger se ha cortado las alas para despegar de lo experimental y elevarse a lo supraempírico. El ser así desmochado, como criatura monstruosa abortada sin los órganos vitales necesarios, acabará por morir, por aniquilarse, porque Heidegger no dará para su ser otra fórmula de remedio que la simple resignación a la propia realidad aceptando la nada.

El punto de partida en que el profesor de Friburgo hace pie para iniciar y fundar su análisis del hombre y poner al descubierto el fondo de la concepción del ser, es su *ser-en-el-mundo*

---

(36) Sobre la trascendencia se ha expresado Heidegger con claridad relativa en su artículo *Vom Wesen des Grundes*, págs. 10 ss.

(*In-der-Welt-sein*). Es éste un fenómeno de perfecta unidad, indisoluble en elementos diversos, sin que por ello deje de tener diversas facetas analizables independiente y sucesivamente; en cada una de ellas está toda la integridad del ser en análisis. Estas facetas son: *En-el-mundo*, cuyo análisis llevará a estudiar el *mundo* (*Welt*) y la *mundanidad* (*Weltlichkeit*) del ser; el *ente*, que es así en el *mundo*, y el *ser-en*, en cuanto tal (37).

Este *ser-en* nada tiene que ver con las determinaciones categoriales de lugar y espacio, propias de seres no humanos, cuales se entienden al decir, por ejemplo: el agua está *en* el vaso; la ropa, *en* el armario. El *ser-en* que al analizar al hombre se encuentra como elemento constitutivo suyo, es una determinación existencial que insinúa una habitación frecuentada, una amistad cultivada con esmero, y por lo mismo se transforma en *ser-con-los-otros* hombres, *las-otras* cosas, que se encuentran en el *mundo* existencial y trascendental del hombre. El *ser-en* incluye el estar cohabitando con los del *mundo* en actitud de simpatía solícita y cariñosa (38). Consiguientemente, puesto el hombre en el *mundo* con esa actitud, tiene que ocuparse con lo que en él hay, en actividad práctica, no meramente contemplativa, según lo que las diversas circunstancias requieran. Estas diversas actitudes, mejor, la raíz de la que brotan ellas, constituye un modo del ser, denominado por Heidegger *solicitud* (*Besorgen*) (39).

Para poner de manifiesto toda la profundidad que en el hombre tiene este su *ser-en* y todo su valor existencial y trascendental, insiste Heidegger en hacer notar que dicho *ser-en* no es una cualidad que puede el hombre tomar o dejar indiferentemente y a su voluntad, o algo que sobreviene a su ser una vez ya del todo constituído, como un agregado accidental. El hombre no es un ser que a ratos se entretiene relacionado con el *mundo* y luego se retira a su soledad, pudiendo prescindir por completo de su relación con el *mundo*. Si el hombre puede tener contacto con los seres con que se encuentra y entablar relaciones con el *mundo*, es porque su ser primordialmente es *ser-en* (40). Al decir que a la

(37) *Sein und Zeit*, § 12, pág. 53.—Citaremos esta obra con sus iniciales *SZ*.
(38) *SZ.*, ib., pág. 54.
(39) *SZ.*, págs. 56-7.
(40) *SZ.*, págs. 57-8.

concepción fundamental de la realidad humana pertenece el *ser-en-el-mundo*, quiere enunciar algo sobre su esencia misma (41).

Y ¿qué significa ese *mundo trascendental* heideggeriano? Con más precisión y con mayor fundamentación histórica que en *Sein und Zeit* responde Heidegger a esta pregunta en su artículo *Vom Wesen des Grundes* (42). Comenzando desde Melisios, Parménides, Anaxágoras y Heráclito, pasa al Nuevo Testamento cristiano: en las cartas de San Pablo y en el Evangelio de San Juan encuentra el mundo concebido como una actitud del hombre mismo alejado de Dios. San Agustín es citado largamente, y a continuación viene Santo Tomás. Como representantes de las corrientes seguidas en la escuela tradicional a este respecto, son preferidos Baumgarten y Christian A. Crusius. Kant es estudiado con detención, pues la amplitud dada a él supera a la de todos los demás juntos (43), detalle éste que, junto con la posición adoptada en la obra sobre Kant, debe tenerse en cuenta para interpretar en último momento la actitud de Heidegger ante el problema del idealismo.

Como consecuencia de este proceso se viene a concluír que *mundo* no es simplemente el conjunto de las cosas *naturales*, ni tampoco la comunidad humana. *Mundo* significa una modalidad del ser, una relación al hombre; pertenece a una estructura relativa de la realidad humana, con la cual queda ésta precisada como tal, la denominada más arriba como *ser-en-el-mundo*.

El *mundo* no es de suyo un existente, sino aquello de donde el hombre se hace saber a sí mismo con qué seres y cómo ha de ponerse en relación. En este aproximarse del *mundo* al hombre se temporaliza éste en sí mismo, como un ser a quien de suyo toca ser. El hombre existe por sí mismo, en su ser mismo se trata de su poder ser. Pero simultáneamente el *mundo* se manifiesta como algo por lo cual existe el hombre, ya que la *simismeidad* de éste queda constituída en esta trascendencia al *mundo*. El hombre está constituído y reconocido como tal al relacionarse con el *mundo*, y el *mundo*, por su parte, cuando se correlaciona con la realidad humana. Al concretar esta correlación entre *mundo* y hombre, o

(41) *Vom Wesen des Grundes*, II, págs. 13-4.
(42) Ib., págs. 14-24.
(43) Ib., págs. 18-24.

realidad por sí existente, no se la puede considerar establecida entre dos existentes propiamente tales, porque el *mundo* no lo es. Así, viene a resultar el *mundo* algo subjetivo, pero no puramente subjetivo, aunque tampoco puramente objetivo, sino que el hombre se pone ante sí su *mundo*, se lo propone proyectando sus propias posibilidades. Este proyecto es como una superconstrucción del *mundo* proyectado sobre el existente mismo, en la cual éste patentízase a sí mismo: esto es propiamente *ser-en-el-mundo* (44).

Hemos seguido con la claridad y exactitud posibles los análisis heideggerianos del *mundo*. Este ya no es un contenido objetivo: es la proyección que de sus propias posibilidades hace el hombre sobre los seres en torno, para írselas realizando en continuo y solícito trato con ellos. Así, el hombre se trasciende a sí mismo sin salir de sí; más bien constituyéndose al trascenderse un conjunto de relaciones mutuas en el que llegará a realizarse por completo según sus propias posibilidades. El hombre es total y esencialmente para su *mundo*: en sí mismo está determinado, consignado a su *mundo*, está inserto en él, para ser él. El *mundo* viene a reducirse ahora a un conjunto de instrumentos en el que el hombre, ya se supone que el *homo faber*, radical y totalmente *faber*, va usando de ellos en orden a su propia realización, a la temporalización de lo que él tiene que ser (45).

El hombre es absolutamente *mundano*, es para su *mundo;* su *mundo* es para él, necesariamente se forma su *mundo* y es con él, y el *mundo* no es más que una proyección humana. El hombre tiene que proyectar su *mundo* para llegar a ser lo que puede ser; necesita de su *mundo*, y su *mundo* es su todo: todo él está trascendido por la realidad humana, y para ésta nada hay fuera de ese *mundo*, porque fuera de él nada tiene que hacer.

Determinado ya lo que *mundo* significa en el *Dasein* heideggeriano, no es de interés especial continuar examinando los seres que en él se encuentran, con los que en virtud de su propia trascendencia entra el hombre a tratar (46). Pero una vez que he-

(44) Ib., págs. 24-28.
(45) *SZ.*, § 15.
(46) *SZ.*, cap. IV.

mos puesto al hombre en su *mundo* es factible analizarle íntimamente.

El hombre es-ahí en su *mundo;* tal es la primera especificación entitativa, la primera realidad que aparece cuando se encuentra consigo mismo. El hombre se encuentra siendo en el *mundo* y teniendo que ser; no sabe de dónde ha venido ni adónde va; nótese bien esto: se encuentra arrojado, sin que aparezca alguien que lo haya arrojado; encuentra su ser puesto ya en la existencia y teniendo que ser continuando en ella. Esta es la primera constatación del hombre al encontrarse en su *mundo*: sin saber cómo, ni por quién, ni para qué, siente impuesta sobre sí la carga del ser y del tener que ser (47).

Pero al entenderse, el hombre llega también a comprenderse, es decir, quedan patentes ante él todas sus posibilidades. Si al encontrarse a sí mismo se ha sentido siendo y teniendo que ser, al entenderse se encuentra con capacidad o posibilidad de llevar a término esa tarea que le ha sido impuesta y echada. Entenderse es proyectarse, es ver lo que el hombre puede y tiene que ser. Por esto van necesariamente unidos el entenderse a sí mismo y el entender el *mundo*, ya que el *mundo*, según acabamos de decir, es la proyección que de sí, según sus posibilidades, hace el hombre sobre los seres en torno, que a su vez comienzan ya con esto a correlacionarse con él como instrumentos suyos en el cumplimiento de la tarea impuesta (48).

Aunque no siempre es el hombre fiel a esta su tarea, sino que en el trato con las cosas del *mundo* se entretiene con ellas, apartándose de sí, huyendo de sí, en cuanto en sí es un poder ser. El *ser-en-el-mundo* resulta una tentación para descaecer ante el propio destino, un peligro de no llegar al sí-mismo que es y debe ser; una vez que se ha caído en la tentación y el trato con los seres mundanos no es el que exigía la temporalización de las posibilidades incluídas en el ser, ese mismo *ser-en-el-mundo* causa tranquilidad y produce la sensación de reposo y satisfacción, la cual, a su vez, afianza más y más y ahonda la decadencia del

(47) *SZ.*, § 29.
(48) *SZ.*, § 31.

hombre, sujetándolo a las cosas del *mundo*, *alejándolo*, extrañándolo, alterándolo (49).

Pero este mismo *ser-en-el-mundo* tiene una modalidad que hace al hombre volver en sí, ensimismarse. Tal es la *angustia* (*Angst*). La angustia se produce ante lo plenamente indeterminado, que sin saber de dónde ni cómo se acerca a él como una amenaza. En esa indeterminación es cuando mejor percibe el hombre el fenómeno del *mundo* en cuanto *mundo*, con su verdadera relación al hombre. Así vuelve a presentarse ante él su quehacer, su tarea. Entonces vuelve el hombre a sí mismo, a su *ser-en-el-mundo*, no para entretenerse, sino para ejecutar su poder ser, que en su *mundo* tiene que realizar. El hombre angustiado se aísla de las cosas del *mundo* hacia las que se había deslizado, se encuentra de nuevo ante sí y consigo, se concentra en sí, percibe su carácter de arrojado al mundo para ser en él lo que tiene que ser según el proyecto patentizado; en virtud de esa angustia se consagra de nuevo a su tarea (50): a esa tarea en que está empeñado todo su ser.

Porque el ser del hombre no es un ser que ya es del todo, sino que es un proyecto que se adelanta a sí mismo, por el que va como arrastrado, conducido y guiado, y de cuya realización debe el hombre tener *cuidado* (*Sorge*) en todo momento. El *cuidado* pone al hombre en relación con su *mundo*, para que en él desarrolle sus propias cualidades y llegue a ser aquello para lo que está arrojado. *Ser-en-el-mundo* es esencialmente *cuidado* (51).

---

(49) *SZ.*, § 38.

(50) *SZ.*, § 40.—En las últimas publicaciones de D. José Ortega y Gasset podrá observar el atento lector influjos muy pronunciados de esta mentalidad heideggeriana. Señalamos particularmente: El curso extrauniversitario desarrollado en Madrid en 1929, en diez lecciones, bajo el título: *Qué es filosofía* («El Sol» publicó amplios resúmenes de las lecciones, que por lo demás están todavía inéditas). Los tres ensayos reunidos en el librito de la *Colección Austral* titulado *El libro de las misiones;* finalmente, *Ensimismamiento y alteración,* conferencia publicada en un librito titulado *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, que forma parte de la Biblioteca filosófica de Espasa-Calpe, impreso en Buenos Aires en 1939.—Sobre la originalidad de Ortega en estas marcadísimas coincidencias con el profesor de Friburgo, véase J. IRIARTE, *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*, Madrid, 1942, págs. 151-154, y todo el capítulo dedicado al estudio del fondo metafísico, págs. 155-200.

(51) *SZ.*, § 41.

El análisis último de la estructura fundamental del hombre, *ser-en-el-mundo*, nos ha llevado hasta poner al descubierto el ser primordial del hombre, el *cuidado* (52). Este *cuidado* luego se resolverá en *ser-para-morir* y *temporalidad*.

Reflexionemos un momento sobre el proceso seguido por Heidegger. Ha partido de un punto inicial, al que de continuo ha estado volviendo, para apoyarse en él como sobre base original y fundamental: la radical *mundanidad* del hombre. El hombre es un *ser-en-el-mundo*. Se encuentra puesto en su *mundo;* su *mundo* no es sino su proyección propia sobre las cosas en torno, en cuanto que tratando con ellas tiene que realizar las posibilidades encerradas en el propio ser. Por lo tanto, *ser-en-el-mundo* tiene un significado programático para toda la actividad del hombre: el hombre, al ser consignado al *mundo* e inserto en las cosas que le rodean, ha recibido un encargo, una tarea, un quehacer, cuyas indicaciones fundamentales están esbozadas en el adarme de ser que desde el principio le ha sido confiado. Consiguientemente, el primitivo *ser-en-el-mundo* se ha transformado ya en un quehacer, en un programa.

Para la realización de su tarea el hombre, en virtud de su primitiva *mundanidad*, entra en trato con las cosas del *mundo*, de suyo, únicamente para cumplir su misión. Este trato con el *mundo* es de orden más bien práctico; el teórico, de simple contemplación, no es sino excepcional y propiamente fuera del empeño principal del hombre. Pero esta misma *mundanidad* hace al hombre entretenerse excesivamente entre lo mundano, es decir, en el trato de las cosas del *mundo;* llega a olvidarse de su quehacer, que es irse realizando según el proyecto que en su mismo ser le ha sido comunicado. El hombre entretenido en el *mundo* aparta los ojos de sí mismo para no verse, quiere olvidarse de su quehacer, de que está arrojado con una carga, la de ser y tener que ser o temporalizar sus posibilidades. Este olvidarse es enajenarse, extrañarse, renunciar a sí mismo.

Aquí interviene la angustia: la angustia tiene la función de poner ante el hombre, en absoluto, la realidad de su ser, hacerle sentir el carácter de arrojado que su ser tiene, el quehacer que

(52) *SZ.*, pág. 131.

le ha sido impuesto, la tarea que tiene que cumplir en su trato con las cosas del *mundo*. La función existencial de la angustia es hacer volver al hombre en sí mismo, reconcentrarlo en sí y consagrarlo de lleno a la realización de sus posibilidades. Entre éstas descubre como la necesaria y principal la posibilidad de morir al hacer ver al hombre que su ser es un ser-para-morir.

La angustia es, por lo tanto, el sentimiento en que el hombre más auténticamente se encuentra a sí mismo, el que mejor y más a las claras le descubre toda su realidad; a saber: que es un ser arrojado al *mundo*, que en el *mundo* tiene que resignarse activamente a cumplir sus posibilidades, y que entre éstas hay una ineludible e inevitable: la de morir. La angustia propone al hombre cara a cara la muerte, la nada.

d) La angustia existencial

Una línea fundamental se observa desde los comienzos de la filosofía existencial hasta nuestros días: la angustia. Esa filosofía ha tomado sobre sí la responsabilidad de descubrir a los hombres toda la realidad, sin falsificaciones racionales o intelectuales, empleando métodos de garantía absoluta, los fenomenológicos de contacto experimental inmediato con el hombre mismo.

La angustia de Kierkegaard tenía una función esencial en la educación del hombre, porque apartándolo de las cosas del mundo, de la vida cómoda y regalada, lo consagraba a vivir buscando algo superior a las cosas del mundo, al cual pudiera, al fin, agarrarse cuando todas las cosas se hundieran y el hombre con ellas.

Unamuno, de modo semejante, predicaba en nuestros días la inquietud, la provocaba en todos. No toleraba al hombre satisrecho y en reposo: lucha, congoja, combate, temor... ésas eran las palabras en que concentraba su filosofía. El vivió en inquietud continua y quería a todos sus semejantes partícipes de las dulzuras de la santa incertidumbre.

Heidegger hoy mismo nos está diciendo que la angustia es la que pone al hombre ante la propia realidad, la que le salva de sus decadencias y le hace consagrarse a su quehacer en este mundo en que se halla arrojado por mano desconocida.

La angustia, por lo tanto, debe considerarse como elemento

esencial en la filosofía existencial de nuestros días: desempeña una función central.

Las revelaciones de la angustia al que así la experimenta son terribles. En la filosofía de Kierkegaard descubre que la propia realidad del hombre es la nada propia. Ante el hombre se abre la posibilidad, la libertad, la nada; él va derechamente a la nada. Mientras está entretenido y satisfecho en los vicios del mundo, el hombre no ve ese abismo: la angustia se lo descubre.

También a Unamuno revela la angustia la propia realidad, la lucha ingente que desde el primer momento de la existencia se desarrolla en los tuétanos del ser del hombre: la lucha a muerte entre la mortalidad y la inmortalidad. Contra los anhelos de inmortalidad y perpetuidad combaten mancomunadas la realidad misma humana, que es perecedera y huidiza, y la razón, que en sus discursos intelectualistas no sabe enseñar al hombre la inmortalidad. El anhelo de inmortalidad tiene que entrar en lucha con la razón, para persuadirse, mejor, para asegurarse, dentro de sus inquietantes dudas e incertidumbres, de la inmortalidad y eternidad por que claman sus entrañas.

Las revelaciones más claras e indiscutibles se las hace a Heidegger. Sobre este punto se ha manifestado el filósofo, con la claridad que de él se pudiera desear y esperar, en su conferencia *Was ist Metaphysik?*

Va buscando el conferenciante una modalidad del sentimiento o temple, tal, que nos ponga ante la nada. En nuestro afán cotidiano no es posible abarcar el ente en total, aunque nos parezca lo cotidiano muy disgregado, ya que nos hallamos vinculados unas veces a este, otras a aquel distrito particular del ente. Pero siempre, como en sombra, abarcamos el ente en total. Y esto aun cuando no estemos ocupados con las cosas o con nosotros mismos; más bien, entonces precisamente nos sobrecoge este "todo": uno de esos casos es el del aburrimiento. El aburrimiento profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y va nivelando las cosas todas, los hombres y a uno mismo con ellos, hasta que todo queda sumido en una extraña indiferencia. Este aburrimiento nos revela en esos momentos el ente en total.

¿Habrá, en cambio, en la existencia del hombre un temple de

ánimo tal que le coloque inmediatamente ante la nada misma? Sí lo hay: ese temple, aunque raro y transitorio, es justamente la angustia. Esta no tiene que ver en algo con el miedo, que siempre es temor de tal o cual ente determinado que nos amenaza bajo determinado aspecto. La angustia, en cambio, siempre lo es de algo indeterminado. Todas las cosas, y nosotros con ellas, se sumergen en una absoluta indiferencia: no es que desaparezcan, sino que las sentimos alejarse de nosotros, alejarse en una forma amenazadora que nos oprime, porque nos deja con la nada misma. La angustia es un alejarse del ente en total; ella nos deja en suspenso en la nada; sólo resta el puro existir en la conmoción de este estar en suspenso, en que no hay nada donde agarrarse.

Heidegger confirma esta su interpretación de la angustia con la sensación que ella nos deja inmediatamente después que ha pasado. En la luminosa visión que emana del recuerdo vivo nos vemos forzados a declarar: aquello de y por lo que nos hemos angustiado era realmente nada. En efecto, la nada misma, en cuanto tal, estaba allí (53).

La angustia radical puede emerger en la existencia en cualquier momento. Está siempre al acecho y, sin embargo, sólo raras veces cae sobre nosotros para arrebatarnos y dejarnos suspensos. Ese estar sosteniéndose la existencia dentro de la nada apoyada en la recóndita angustia, hace que el hombre ocupe el sitio a la nada (54).

«Existir significa estar sosteniéndose dentro de la nada» (55).

Esta es la gran realidad que ante el hombre descubre la angustia.

Pero las actitudes que ante ella toman los dos primeros y Heidegger son diametralmente opuestas. Kierkegaard y Unamuno reaccionan ante la nada, ante la mortalidad. Reaccionan ante la angustia con la fe; la fe, que a Kierkegaard revela la Providencia, Dios; la fe, que a Unamuno hace ver ante sí la inmortalidad. Ninguno de los dos quiere dejarse dominar en absoluto por la an-

(53) *Was ist Metaphysik?*, págs. 16-19.
(54) Ib., págs. 23-24.
(55) Ib., pág. 20.

gustia. Buscan un reactivo para salir de sus negruras, flotar sobre sus abismos.

Heidegger no: la nada es la realidad, es menester resignarse ante ella. Lejos de huír de la angustia es menester sepultarse en ella: somos nada, venimos de la nada; resignémonos a nuestra nada caminando impávidos hacia la muerte, esa nuestra posibilidad suprema en la que acabaremos por ser nada. El sentido de la filosofía heideggeriana está ya patente: la dirección incambiable de su ser, de su existencia, es la nada.

Kierkegaard se orienta hacia Dios; Unamuno, hacia la eternización en la conciencia de Dios; pero conciencia individual y personal, en que uno mismo se sea consciente de la propia eternización. Heidegger encuentra mucho más heroico el resignarse a la nada última, y con ese destino ante la conciencia decidirse a ejecutar limpia y denodadamente el curso de la propia existencia en el mundo.

Nos habíamos propuesto sentir lo último y radical de nuestra profunda realidad. La filosofía existencial nos ha dado ya su respuesta. Ese sentimiento que nos hace experimentar y palpar el fondo más profundo del ser del hombre es la angustia: ella toca nuestra nada última, o la lucha que entre el ser y el no ser se desarrolla, heroica y eterna, en el meollo de nuestra humanidad.

Para nosotros, en lo más adentro de nuestro ser, y como distintivo suyo, hay un sello que dice: "Contingente". ¿Cómo llegar a sentirlo y palparlo? No buscamos la revelación espontánea que por parte del contingente se nos hace. Escudriñamos en nosotros mismos, queremos por nuestra parte algo con que nos pongamos en contacto consciente con ese elemento que en nuestro fondo habita como sepultado e inaccesible.

II. INTERPRETACION DE LA ANGUSTIA

Intentemos penetrar en las negruras de la angustia y en los abismos de la nada.

El ser contingente es ser y no ser, mezcla de nada y todo. En cuanto que no es, tiende a la nada; en cuanto que es, tiende a ser. El ser del todo perfecto y sin mezcla de no ser no tiende a ser ni a ser más porque lo es ya del todo; no cabe más,

no hay posibilidad de ser más. Si en su esencia hay un dinamismo infinito está todo él absorbido inmanentemente, brota no de indigencia, sino de riqueza y sobreabundancia inexhaurible. El ser perfecto está en perfecta paz.

En cambio, el ser absolutamente imperfecto, es decir, la nada total, también está en reposo, pero en un reposo de muerte, un reposo negativo, que sólo significa la no tendencia al ser, porque la nada absoluta a nada tiende, sino que se mantiene en su absoluta inercia, sin posibilidad de salir de ella jamás si no hay una fuerza exterior que de ella la saque.

El ser contingente es mezcla de nada y todo, sin que sea ni nada ni todo. Y por lo mismo no participa ni de la infinita y ubérrima quietud del todo, ni de la misérrima inercia de la nada. Viene de la nada y va a la nada; viene del todo y va al todo. Está en equilibrio esencialmente inestable, que por necesidad se resuelve en movimiento; movimiento unas veces ascensional, en el cual el ser, triunfando del no ser, se apunta victorias, que son más ser, más acercarse al todo; descensional otras, el cual supone pérdidas, aproximación a la nada.

La angustia existencial no es sino la experimentación de las violentas reacciones que la combinación de estos elementos contrarios en nuestro ser provoca. La angustia existencial nos pone precisamente ante la nada, ante una nada que no es puramente nada, porque causa angustia y congoja. Sea que nazca de la visión de la posibilidad y libertad, como en Kierkegaard, o de las agonías de la mortalidad con las ansias de inmortalidad, como en Unamuno, o de la presencia de la nada como de una posibilidad que ineluctablemente se ha de temporalizar en la muerte, como en Heidegger, el fenómeno entitativo enfrentado por la angustia es la deficiencia del ser creado radicada en su potencialidad o mutabilidad última.

La criatura viene de la nada y va a la nada; la criatura consciente siente la propia inestabilidad, nota que el piso sobre el que se apoya su existir es corredizo y huidizo, siéntese perder el equilibrio con un angustioso mareo de quien, resbalándose, no acaba de caer ni acaba de agarrarse a nada fijo, o los espasmos de quien mareado en la cubierta de un barco no acaba de encontrar descanso ni perder el conocimiento. Esa es la nada pro-

pia, la propia defectibilidad, percibida y denunciada en forma inexorable y vívida por la angustia.

Pero el contingente es también ser, acto, perfección. Y en cuanto tal no puede resignarse a no ser. El imperativo heideggeriano, según el cual la realidad humana se encuentra siendo y teniendo que ser, representa algo muy real en el ser. El ser es y tiene que ser. Por eso la angustia kierkegaardiana es una reacción ante la nada; es una contorsión del ser ante el abismo: es el gesto espontáneo, indominable, de retroceso aterrado ante la nada para continuar siendo. El mismo Heidegger, que, al fin, acaba por resignarse a la nada, no la acepta ni se decide a ella sino en un esfuerzo suprahumano, agónico, heroico, en que el hombre tiene que sobreponerse y vencerse para consentir en la propia negación, dada la absoluta imposibilidad de eludir su llegada, cada vez más inminente cuanto más se avanza en el vivir temporal.

Las luchas y agonías reñidas en el interior del hombre de Unamuno no son más que la batalla gigantesca y misteriosa desencadenada entre la mortalidad y la inmortalidad, fuerzas lanzadas a la lucha desesperada para invadir y ocupar el baluarte fortificado de la existencia humana. Sólo a los grandes hombres es dado asistir a ese choque violento, porque sólo ellos saben hundirse en sí mismos, bajar hasta las profundidades del campo de batalla a través de las capas que la mortalidad de nuestra carne interpone.

La lucha no es tan sólo por ser y continuar siendo; se lucha por ser más. No es lucha de liberación contra las tiranías de la muerte, es lucha de progreso, avance y conquista de un ser mejor y más perfecto. Porque el ser contingente no está logrado del todo, es un poder ser que debe llegar en el transcurso del tiempo a la realidad plena y total de su potencial.

También en esto ha acertado la antropología existencial: el ser contingente supone una perfección real, pero no tal que esté ya del todo dada y acabada. Potencial y mutable, no sólo en cuanto puede llegar, y tiende de suyo, a no ser, sino también en cuanto puede ser más, en cuanto exige perfeccionarse más y más dentro de los límites de la propia esencia. Con los cambios sucesivos ha de irse acabando y perfeccionando; ha de

ir trayendo al campo de lo actual y existente las capacidades que de ser tiene recibidas desde el principio. El ser contingente no puede serlo todo a la vez, sino que la relativa perfección de su ser ha de encontrar su acabamiento en una perfección sucesiva.

En este punto Unamuno ha sentido con fuerza excepcional todos los anhelos de ser y ser más, y siempre ser más, que en el hombre se sienten. Sus expresiones son exageradas, es verdad, y por lo mismo falsas, y aun absurdas por no calificarlas más duramente. Unamuno escribe a borbotones, él, que ha "bebido de la fuente de la vida, boca al chorro"; tienen, con todo, un fondo de exactitud y verdad.

El ser del hombre es un acto contingente, potencial. Pero no es la suya una potencialidad o contingencia cualquiera, ni es un acto de perfección cual en todo otro ser se incluye. Es una contingencia cualificada y una perfección determinada: una contingencia que viene, es verdad, como cualquiera otra, de la nada, y en absoluto puede ir y va a la nada propia; pero ese ir a la nada, en conformidad con el grado entitativo que en su esencia recibido tiene, nunca llegará a tal término, sino más bien será dirigido hacia la perpetuación perdurable.

La perfección del hombre requiere ser y perseverar siendo, pero no se conforma con ello. Necesita desarrollar su ser de modo particular, no en virtud de fuerzas físicoquímicas muertas, o fuerzas inconscientes, sino con plena conciencia, la cual, si ha de serlo, incluye libertad, libertad de iniciativa y de movimientos en el progreso. Pero ni esta diferenciación es suficiente para percibir toda la energía encerrada en ese núcleo entitativo confiado a la disposición del hombre.

El ser espiritual, una vez puesto en la existencia, no tolera ante sí barreras que limiten su existir; las salta y sobrepasa todas para adentrarse en las llanuras interminables de la duración sin fin. Los anhelos de inmortalidad, tan hondamente percibidos por Unamuno, eran anhelos de espíritu, de un espíritu encerrado en la mortalidad de la carne, que no se resigna a sucumbir con ella, sino que, en doloroso despego, quiere liberarse para ser y ser más y ser siempre.

Nunca se llegará a percibir todo el dinamismo encerrado en

el hombre, aunque se nos hable de gigantescas batallas en su interior libradas, si no llega a ponerse al descubierto este misterioso núcleo entitativo del espíritu, cuya actividad traspasa toda materia y toda mortalidad, cuyo vigor se mantiene firme y sin vacilar en este universal cataclismo de todo lo criado. Cuando todo el mundo caduco se siente rodar hacia el abismo de muerte y nada y buscan todos los seres, con las ansias del moribundo, algo a que agarrarse y detenerse en el fulminante hundimiento en el vacío, sólo el ser espiritual tiene fuerzas para independizarse del torrente arrasador, levantarse sobre sus turbios torbellinos y emprender el vuelo de eternidad hacia las regiones quietas y serenas del Olimpo eterno.

Volvamos a una comparación que al principio de nuestro estudio hemos delineado. Hablábamos allí del vértigo que al hombre produce la aprehensión de esa realidad que rueda hacia el abismo de la nada. Decíamos que el hombre, en ese vértigo supremo y en esa angustia que sacude todo su ser, levanta instintivamente sus brazos buscando un apoyo en que detenerse.

Esas angustias y esos vértigos del hombre lo son sobre todo de su espíritu: es consciente de su ser, y de su tener que ser, y de su querer ser por siempre. Es consciente al mismo tiempo del propio no poder ser, porque tiene un ser caduco y fofo, que no es suyo, que diluído al contacto vital consigo mismo, va fluyendo hacia la nada, como las nieves derretidas en las alturas corren al torrente del valle. Necesita llenar la sima sin fondo que en su interior se va abriendo. El espíritu abre sus ojos y mira en torno.

Pero mira mucho más lejos y mucho más adentro de lo que la filosofía existencial de nuestros días piensa. Es un mirar que trasciende sobre el mundo, de intereses más o menos mezquinos, por sí proyectados como loco ensueño, sobre los seres en torno; trasciende sobre sí mismo y sobre su experiencia. Su mirada no tiene horizontes que la detengan, ni fondo los abismos en que penetra avizora. Horizontes ilimitados, simas profundísimas..., todo lo abarca la mirada del espíritu. Ni las alturas del cielo escapan de sus alcances; se levanta sobre sí y escudriña lo celeste y lo supramaterial, en cuanto le es posible.

Y no es el suyo un mirar de simple curiosidad o contempla-

ción desinteresada. Mirar el espíritu las cosas es acercarse a ellas, acercarlas todas a sí, tocarlas, palparlas, para acabar por hacerse todo ellas. Aquellas ansias de Unamuno de querer serlo todo no eran tan absurdas: tenían realidad, mucha realidad, aun cuando él, precisamente él, en su arracionalismo y antirracionalismo, jamás la quisiera admitir. Santo Tomás, por modo extraño, pero profundísimo y realísimo, dice:

«Sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia Dei similitudinem quodammodo appropinquant, in quo omnia praeexistunt» (56).

Ese interés en mirar, examinar, tentarlo todo, ha nacido de las indigencias del espíritu. Como los habitantes de la casa incendiada se lanzan al exterior en busca de ayuda y socorro, como se abandona una reunión social oprimente y triste para buscar otro ambiente más sano, más confortante y alentador, no de otro modo el espíritu agobiado con las propias miserias se lanza fuera en busca de auxilio o de entretenimiento, para olvidar sus propios pensamientos, para quitar los ojos de las propias ruinas, del enorme vacío que en sí descubre, cada vez mayor, cada vez más dilatado, como grieta de muro ruinoso, la cual con el tiempo se prolonga, se agranda. El espíritu necesita olvidarse, necesita apartar su vista de esas oquedades negras que amenazan devorarlo; salir de sí en busca de entretenimiento, de algo con que satisfacer su hambre.

El espíritu, con sus fuerzas intelectivas, busca en las criaturas con que satisfacer su hambre de inmortalidad, sus ansias de perdurar por siempre; algo en que apoyarse para detener la alocada fuga hacia lo incierto e inseguro. Y según va descubriendo con su mirada escudriñadora unos u otros seres, allí están las fuerzas apetitivas que se lanzan sobre ellos, y a ellos se abrazan con el anhelante y congojoso gozo con que el náufrago se agarra al tablón que las olas le han puesto al alcance. El espíritu se entretiene en las criaturas: cree poder con ellas llenar su vacío interior y consolarse de las amarguras de la vida; lo que Heidegger llama *decadencia* (*Verfallen*) de la realidad humana, no tiene otra

(56) *Summa Theol.*, P. I, q. 80, a. 1.

explicación. El hombre insuficiente en sí, oprimido por las consecuencias de la contingencia de su espíritu, pone en juego todas las fuerzas de éste para hallar remedio y satisfacción.

Vana ilusión. Pronto las amarguras sobrevienen. Cuanto el entendimiento ha descubierto en su torno y la voluntad ha abrazado con frenesí, es huero y vacío. Ha querido remediar las ruinas de su propio ser arrodrigonándolo con cañas podridas; ha querido hartarse con avellanas vacías. Las ruinas son mayores. El hambre, cada vez más devoradora.

Y de nuevo el espíritu comienza a buscar. Y en su búsqueda vuelve a tropezar donde antes: la experiencia hecha no lo ha amaestrado todavía. De nuevo hambrea criaturas, de nuevo se apoya en lo quebradizo, y de nuevo sólo ruinas se siguen, nuevas amarguras, nuevas ansias, que empujan al espíritu a salir de nuevo, a buscar más.

Esta es la tragedia del espíritu inserto en el mundo. Está atado a la materia y al mundo, pero necesita trascender la materia y el mundo, porque todo es vacío y huero. El espíritu contingente no remediará las necesidades de su contingencia con un mundo contingente, ni llenará el propio vacío con un mundo vacío, ni sostendrá su existencia cimentándolo en un mundo corredizo. Es menester superar todo lo visible, todo lo sensible, todo lo inmediato, hasta llegar a algo último y absoluto, perfecto e inmutable, en quien el ser no tenga deficiencias, quien llene nuestro vacío y dé consistencia y estabilidad a nuestro continuo fluír hacia la nada (57).

Aquí radica tal vez la necesidad con que en toda la historia de la filosofía el hombre ha intentado construír una metafísica. La metafísica no es sino el grito angustioso de la contingencia del espíritu, que, vacilante e incierto, mientras busca entre los seres del mundo que le rodean un punto de apoyo y perpetuidad, intenta al fin elevarse de tanta caducidad, hasta hallar algo definitivo y estable que asegure la existencia, garantice la perpetuidad. El angustioso elevar los brazos del que rueda hacia las profun-

---

(57) Insinuamos aquí un argumento de la existencia de Dios, cuya validez está en discusión. Cfr. DESCOQS, *Praelectiones theologiae naturalis*, Tomus secundus, *De Dei cognoscibilitate II*, cap. III. Nosotros tomamos el fenómeno de la inquietud en toda su profundidad, con todo su arraigue en la contingencia.

didades del abismo, ése es el esfuerzo metafísico que brota de las entrañas del espíritu contingente (58).

Mirada la metafísica en toda su radical profundidad, tal vez se acerquen entre sí las definiciones y concepciones de ella, diversísimas en apariencia, que en la historia se han formulado o construído. La metafísica al fin se reduce a la búsqueda de algo absoluto y último. Brota necesariamente de los constitutivos del hombre, el cual, por lo tanto, en toda la historia de la filosofía, de hecho, en una forma u otra, ha ido buscando eso último y absoluto. Habrá acertado o se habrá equivocado. Habrá echado a caminar en su busca por caminos ya inicialmente torcidos o rectos. Pero sea que haya señalado como realidad última, o un espíritu absoluto y objetivo, que se desenvuelve, o una idea o materia en continua evolución, o la vida en incesante progreso, o un ignotum X, o haya declarado simplemente la absoluta imposibilidad de encontrar nada definitivo y estable, o, por fin, haya descubierto un ser absolutamente perfecto, principio y fin, sostén y felicidad de todo lo creado, bondad y verdad infinitas, en todo caso, el hombre ha tendido siempre a lo mismo.

El espíritu contingente clama por algo que llene su vacío, por algo en que su dinamismo vital, intelectivo y volitivo encuentre plena satisfacción. Ahí se fundamenta la natural disposición del hombre para la metafísica, cuya cimentación es el problema central de la Crítica de la Razón pura, de Kant (59).

---

(58) E. LAVELLE, en su artículo *Être et acte* («Revue de Métaphysique et de morale», 43 [1936]), tiene sobre este punto orientaciones acertadas.

(59) En la literatura filosófica de los últimos años, en que tanto auge va tomando la metafísica con su problemática, es reconocido clara y abiertamente este origen profundamente humano de la metafísica y su necesidad. Citemos nada más que un par de ejemplos:

MARCEL DE CORTE escribió en *Revue de Philosophie* [1936], páginas 189-212, un artículo al que tituló *Poésie et Métaphysique*, en que estudia el arraigo que ambas disciplinas tienen en el ser del hombre y las mutuas relaciones de ahí provenientes. Sobre la metafísica reproducimos el siguiente párrafo, que recoge bien el pensamiento de De Corte: «Je définirai la Métaphysique: la fonction par laquelle l'homme, à la suite d'une expérience de la spiritualité existentielle des choses, atteint, par et dans cette expérience leur ultime raison d'être. Certes on me dira que les définitions sont libres et que celles-ci ont simplement une portée logique. Je me permettrai de contester cette prétention. Je n'irai pas jusqu'à vous faire un cours de métaphysique pour vous prouver la solidité de cette définition, mais les

III. INQUIETUD Y BIENAVENTURANZA

El espíritu se angustia e inquieta ante su propia contingencia. ¿Hemos de abandonarlo sin remedio? ¿No hay solución para él?

Pocos han tenido vivencias tan hondas de esas congojas como San Agustín, cuyo ejemplo a este respecto ha resultado clásico. Es ya conocida su concepción, más metafísica que psicológica, sobre el *pondus*, el amor, esa fuerza misteriosa que va orientando a los hombres hacia un centro, como el peso lleva los cuerpos hacia el de gravedad. El amor es lo que conduce al hombre en su obrar.

De la violencia con que se desarrollará en Agustín la fuerza del amor nos es él mismo fidelísimo testigo: sus ansias impetuosas, como de torrente desbordado en días de tempestad, eran las de amar y ser amado. Madaura, Tagaste, Cartago fueron escenarios y cómplices de la vehemencia con que Agustín, en los din-

---

philosophes qu'admettent la validité de la métaphysique sont d'accord sur elle, et quant aux autres, ils ne font que la transposer. Qu'on le veuille ou non, l'homme est un animal métaphysicien, un singe qui fait de l'ontologie, même quand il prétend ne pas en faire». Loc. cit., página 193.

P. WUST, en un artículo titulado *L'homme et la philosophie*, publicado en la misma revista y año que el que acabamos de comentar de De Corte, afirma lo siguiente: «L'homme en philosophant, ne scrute pas les couches les plus profondes du réel dans le seul dessein de savoir, du point de vue de l'objectivité la plus glaciale, ce qui est, et le mode de son existence. La vraie raison qui le fait scruter ce réel, c'est qu'il est homme et qu'il lui faut, comme tel, chercher à découvrir la vérité de son propre être et la réaliser. C'est ainsi qu'en philosophie nous avons toujours affaire à une double recherche de la vérité: l'objective et la subjective. Voilà pourquoi la philosophie est bien plus qu'une froide poursuite du savoir où l'influence du sujet serait nulle. Pendant qu'il philosophe, l'homme est obligé de se construire lui-même du dedans, d'où un grand danger: celui d'une terrible destruction de ce même soi. On cite souvent le mot de Kant avertissant la philosophie de n'être pas trop constructive. Un mot, qui, certes, peut avoir un sens excellent. Mais si l'on voulait en conclure, comme l'on fait plusieurs philosophes, que la philosophie *à tout prix* doit passer avant cet élément *humain* spécifique dont nous venons de parler, on tomberait sur une philosophie absolument *inhumaine*. L'histoire de la pensée de l'homme nous a appris par bien des exemples qu'une semblable philosophie inhumaine manquait justement de ce qu'elle s'était donné à tâche d'atteindre: l'objectivité scientifique». Loc. cit., páginas 97-98.

teles de la adolescencia, buscaba anhelante algo que amar en aquel mundo vicioso. Los primeros libros de las *Confesiones* están llenos de descripciones, maravillosas por su exactitud y sinceridad pudorosa, de los ardores juveniles del retórico en ciernes (60).

Su alma estaba inquieta; no hallaba descanso; no sentía en sí la hartura y satisfacción de quien tiene cuanto necesita. Al contrario:

«quo inanior, fastidiosior.»

Y continúa él mismo:

«et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiiciebat se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilium» (61).

Como la herida purulenta no deja descansar hasta que se limpia de la materia, así el corazón del pobre muchacho de dieciséis años, henchido de placeres sensuales, se derramaba en el mundo exterior en busca de libertad, placer, sensualidad. Lo dominaba por completo el cetro de la liviandad, a cuyo imperio se había sometido con las manos atadas (62).

«Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus» (63).

Fué probando cuantos goces podía proporcionarle el mundo pagano y refinadamente lujurioso, al que en el ímpetu de su pubertad se había lanzado insaciable.

---

(60) Cfr., v. gr.: Et quid erat quod me delectabat nisi amare et amari? *Conf.* II, 2, *Labr.*, 30 (Citamos las *Confesiones* según la edición de LABRIOLLE, mientras que las demás citas agustinianas estarán tomadas de la Patrología de MIGNE). Veni Cartaginem et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum. Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare... *Conf.* III, 1, *Labr.*, 46. Sobre el ambiente de esas ciudades puede verse P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de St. Augustin*, I. *Du Manichéisme au Néoplatonisme*, París, 1918.

(61) *Conf.*, III, 1, *Labr.*, 46.

(62) *Conf.*, II, 4, *Labr.*, 32.

(63) *Conf.*, II, 1, *Labr.*, 30.

Cuando más tarde reflexionaba sobre la situación de su espíritu en esta época, usando de variadísimas expresiones, de ellas muchas tomadas al Neoplatonismo, venía a confesar una única realidad: las miserias de su espíritu vacío, las torturas de su corazón desgarrado:

«colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui» (64).
«Factus sum mihi regio egestatis» (65).

Este sentimiento era el que le hacía decir en uno de sus primeros escritos:

«Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate Dei hominum lapsus per carnales sensus diverberavit, et mutabili varietate multiplicavit eius affectum: ita facta est abundantia laboriosa, et, si dici potest, copiosa egestas, dum aliud et aliud sequitur, et nihil cum eo permanet» (66).

Siguiendo el ímpetu de aquel torrente interno (67), derramóse el corazón de Agustín a las amplias planicies del mundo, llenas de fatuas vistosidades y luminosos espejismos, y después de encenagarse en ellas recogiendo doquier fango y suciedad, sin acabar de encontrar una concha en que depositarse y descansar y amansar la furia de su pasión (68), venía por fin a despeñarse en un abismo de oscuridad y horror (69). De la época misma todavía en que escribía las *Confesiones* se ve obligado Agustín a confesar:

«Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor» (70).

---

(64) *Conf.*, II, 1, *Labr.*, 30.
(65) *Conf.*, II, 18, *Labr.*, 42.
(66) *De vera religione*, n. 41, PL. tomo 34, col. 139.
(67) *Conf.*, II, 4: «Sequens impetum fluxus mei... excessi omnia legitima tua.» *Labr.*, 32.
(68) *Conf.*, V, 22: «Certe tamen turpes sunt tales et fornicantur abs te amando volatica ludibria temporum et lucrum luteum, quod cum apprehenditur manum inquinat, et amplectendo mundum fugientem...» *Labr.*, 111.
(69) *Conf.*, XIII, 3: «... relabatur in vitam tenebrosae abysso similem. Nam et nos... aversi a te, nostro lumine, in ea vita fuimus.» *Labr.*, 368.
(70) *Conf.*, X, 65, *Labr.*, 289-290.

Tal es el atractivo que el mundo ejerce sobre el espíritu encerrado en la materia, y, por lo mismo, consignado al mundo y a los seres de él, para con ellos cumplir la misión que al hombre le ha sido confiada al ponerlo en la existencia.

No fué más feliz Agustín cuando el centro de su gravitación fué, no ya el amor sensual, sino la verdad. Excitado por la lectura del *Hortensius* ciceroniano, lanzóse a buscar la verdad para consagrarse a ella del todo. Cristianismo, Maniqueísmo, con su lema de "Veritas, veritas", los académicos, San Ambrosio, Plotino..., todo lo fué recorriendo para dar con la verdad. No hallaba descanso pleno, porque, o no la descubría, o una vez que la descubriera no se sentía con ánimos para dedicarse del todo a la sabiduría.

A todo esto había cumplido los treinta años. Cuando tendía una mirada retrospectiva a su vida pasada y observaba que desde los dieciocho años había empezado en su pecho el fervor bullente por la sabiduría, por la cual desde entonces se disponía a dejar:

«omnes cupiditâtum vanarum spes inanes et insanias mendaces»,

una extraña desilusión se apoderaba de su alma:

«et ecce iam tricennariam aetatem gerebam in eodem luto haesitans aviditate fruendi praesentibus fugientibus et dissipantibus me.»

La extrañeza se convertía en temor y pavor cuando le asaltaba la idea de una muerte improvisa que le sorprendiera todavía sin haber dado con la verdad (71):

«talia volvebam pectore misero, ingravidato curis mordacissimis de timore mortis et non inventa veritate» (72).

Cuando más tarde quiso sistematizar la escala de la ascensión hacia Dios, Agustín señaló como uno de los grados purificativos el pensamiento de la muerte; sin duda recordaba los

(71) *Conf.*, VI, 18, *Labr.*, 135.
(72) *Conf.*, VII, 7, *Labr.*, 152.

aguijonazos que su posible presencia le daba cuando tan perezoso andaba en consagrarse a la investigación de la verdad (73).

En un sermón al pueblo pudo afirmar, apoyado en la propia experiencia, que la vida no es vida cuando se vive en constante temor de que se acabe (74). Por muchas que sean las desgracias y las miserias que nos aquejan en esta nuestra vida miserable y mortal, nadie quiere morir; aun los mendigos y desgraciados saltarían de gozo, dice San Agustín, si en vez de ser aniquilados o reducidos a la nada se les anunciara la inmortalidad de su vida miserable (75).

También Agustín era un mendigo, buscaba un poco de descanso en tanta inquietud; lo mendigaba entre las criaturas a las que amaba, y creía que dando satisfacción a sus amores hallaría descanso:

«sic animae ad ea quae amant propterea nituntur, ut perveniendo requiescant.»

Es verdad que muchas de las criaturas dan deleite al cuerpo y lo satisfacen; pero no hay en ellas descanso perpetuo, ni siquiera duradero; no hacen sino manchar el alma y cargarla para que no pueda subir arriba, donde hallaría descanso (76).

«loca offerunt quod amemus, tempora surripiunt quod amamus, et relinquunt in anima turbas phantasmatum, quibus in aliud et aliud cupiditas incitetur» (77).

Ese era el caso de Agustín. Sentía hambre interna devoradora, porque nacía de un vacío interior de su propio ser. Las criaturas no bastaban a satisfacer su hambre porque el mundo

«nihil ad cibandum affert, nisi inane et inflatum; cogit eam ipsa aviditas referre in aliud, quasi uberius atque fructuosius, quod nihilominus si temporali lapsu praeterfluit, vitae quasi fluvius ducat

(73) *De quantitate animae*, n. 73.
(74) *Sermo* 306, n. 7.
(75) *De Civitate Dei* (citaremos CvD), XI, 27.
(76) *Epist.* 55, n. 18.
(77) *De vera religione*, n. 65, PL, t. 34, c. 151.

in fluvium, ut non sit finis miseriae, quamdiu finis officiorum nostrorum in instabili collocatur» (78).

Hambre, desilusión, amargura, tristeza... tal era la situación de Agustín. Dentro iba desarrollándose una lucha sin igual: le arrastraba el mundo; pero al mismo tiempo le arrancaba de él la angustia, que aterraba su espíritu. Las voces de las criaturas venían mezcladas con las de los ejemplos de los cristianos y monjes que vencían los atractivos del mundo. Y sobre todo, resonaba en su interior otra voz, la voz de sus huesos, cuyo estridente grito dominaba las furias de la tempestad desencadenada en su espíritu:

«Sedimus quantum potuimus remoti ab aedibus. Ego fremebam spiritu indignans indignatione turbulentissima, quod non irem ad placitum et pactum tecum, deus meus, in quod eundum esse omnia ossa mea clamabant et in caelum tollebant» (79).

Pocos espíritus habrán sentido jamás la angustia con tanta violencia como Agustín y nadie la ha sabido describir con la fuerza, con el patético realismo con que están trazadas las páginas del libro VIII de las *Confesiones*.

Heidegger, en nuestros días, ha querido sorprendernos al exponer el poder ensimismador de la angustia, la cual, según él, nos aparta del mundo para hacernos reconcentrar en nosotros mismos. Examínense las siguientes expresiones agustinianas, cuando narra lo que en su espíritu pasaba mientras Ponticiano ponía ante sus ojos los ejemplos del desierto y de la virginidad cristiana:

«Narrabat haec Ponticianus. Tu autem, domine, inter verba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me à dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere et constituebas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et videbam et horrebam, et quo a me fugerem non erat. Et si conabar à me avertere aspectum, narrabat ille

(78) *Epist.*, 118, n. 6, PL, t. 33, c. 434-5. Sobre el origen de la inquietud tiene Agustín observaciones hermosísimas en *De vera religione*, nn. 103-6.

(79) *Conf.*, VIII, 19, *Labr.*, 192.

quod narrabat, et rursus opponebas mihi et impingebas me in oculos meos, ut invenirem iniquitatem meam et odissem. Noveram eam, sed dissimulabam et cohibebam et obliviscebar» (80).

O estas otras expresiones, que describen la lucha entre la *mundanidad* heideggeriana y la angustia:

«Dicebam enim apud me intus: «ecce modo fiat, modo fiat», et cum verbo iam ibam in placitum. Iam paene faciebam et non faciebam nec relabebar tamen in pristina, sed de proximo stabam et respirabam. Et item conabar et paulo minus ibi eram et paulo minus, iam iamque attingebam nec tenebam, haesitans mori morti et vitae vivere, plusque in me valebat inolitum quam melius insolitum, punctumque ipsum temporis, quo aliud futurus eram, quanto propius admovebatur, tanto ampliorem incutiebat horrorem; sed non recutiebat retro nec avertebat, sed suspendebat... Et erubescebam nimis... et cunctabundus pendebam...» (81).

El final resolutivo de esta batalla es ya conocido. San Agustín no se contentaba con sólo examinar los fenómenos de la conciencia y describirlos minuciosamente, sino que penetraba en ellos hasta las últimas reconditeces para en ellas poner al descubierto toda la realidad en dicho fenómeno envuelta. En vez de sutiles razonamientos, aunque acertados quizás siempre exteriores a los fenómenos mismos vividos, dejemos la palabra ardiente y profunda a Agustín mismo, que nos explicará inconfundiblemente el origen de sus amarguras y la fuente de paz para su espíritu. Precisamente las *Confesiones* van dirigidas sobre todo a

---

(80) *Conf.*, VIII, 16, *Labr.*, 189-190.—Los números siguientes de ese libro manifiestan cómo en esos angustiosos momentos gravitaba sobre el espíritu de Agustín todo su pasado, que tumultuosamente ahora se presentaba a su alma. Véase cómo termina la narración de la visita de Ponticiano: «Ita rodebar intus et confundebar pudore horribili vehementer, cum Ponticianus talia loqueretur. Terminato autem sermone et causa, qua venerat, abiit ille, et ego ad me. Quae non in me dixi?... Consumpta erant et convicta argumenta omnia: remanserat muta trepidatio et quasi mortem re formidabat restringi a fluxu consuetudinis, quo tabescebat in mortem. Tum in illa grandi rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaveram cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo, tam vultu quam corde turbatus...» *Conf.*, VIII, 18-19, *Labr.*, 191. Más adelante vuelve a decir: «Sic aegrotabam et excruciabar accusans memetipsum solito acerbius nimis et volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar. Sed tenebar tamen.» *Conf.*, VIII, 25, *Labr.*, 197.

(81) *Conf.*, VIII, 25-27, *Labr.*, 197-8.

esta profundización en los acontecimientos de su vida, y en particular en los de su conversión, y a descubrir en ellos su sentido último.

Ya al principio de las *Confesiones*, como para orientar al lector sobre el desarrollo de su vida en una mirada de conjunto, se manifiesta así:

«Obsurduerám stridore catenae mortalitatis meae, poena superbiae ánimae meae, et ibam longius a te, et sinebas, et iactabar et effundebar et diffluebam et ebulliebam per fornicationes meas, et tacebas. O tardum gaudium meum! Tacebas tunc, et ego ibam porro longe a te in plura et plura sterilia semina dolorum superbá deiectione et inquieta lassitudine» (82).

El verdadero sentido de la lucha empeñada en el espíritu de Agustín era el siguiente:

«Cui dicam, quomodo dicam de pondere cupiditatis in abruptam abyssum et de sublevatione caritatis per spiritum tuum...? Neque énim loca sunt quibus mergimur et emergimus... Affectus sunt, amores sunt, immunditiá spiritus nostri defluens inferius amore curarum et sanctitas tui attollens nos superius amore securitatis, ut sursum cor habeamus ad te... et veniamus ad supereminentem requiem cum pertransierit anima nostra aquas, quae sunt sine substántia» (83).

Las ánsias de amor que en su corazón juvenil se despertaran insaciables, buscaban y necesitaban otro pasto distinto del que sus sentidos le presentaban:

«Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebám et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscásti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam» (84).

Y aquel afán que por la verdad se suscitó en Agustín cuando leyó el *Hortensius* de Cicerón era necesidad de una verdad ab-

(82) *Conf.*, II, 2, *Labr.*, 31.
(83) *Conf.*, XIII, 8, *Labr.*, 371.
(84) *Conf.*, X, 38, *Labr.*, 268-9.

soluta y suma, no abstracta y lejana, sino concreta, personal, íntima a Agustín mismo, como que sus deseos de consagrarse a ella no eran sino eco de las voces que la verdad misma daba interiormente:

«O veritas, veritas, quàm intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi... At ego nec priora illa, sed te ipsam, veritas, in qua non est commutatio nec obumbratio, esuriebam et sitiebam» (85).

Nos hemos detenido para ver a Agustín vivir la tragedia inquietante de su contingencia, con el felicísimo desenlace a que llegó en virtud de su dinamismo intrínseco. Su espíritu era demasiado grande para cebarse en sí mismo:

"Animus ad hàbendum seipsum angustus ēst" (86),

y desbordándose salía fuera, a las anchuras llanas y espaciosas. Agustín se lanza al mundo para buscar en él algo con que saciarse y llenarse. Agustín, insatisfecho, hambriento, queriendo siempre más, sin poderlo jamás hallar. Era su afán el de alimentarse con manjares de imaginación y fantasía, que no bastaban para satisfacer su hambre:

«Cibus in somnis simillimus est cibis vigilantium, quo tamen dormientes non aluntur; dormiunt enim» (87).

Agustín, inquieto y congojoso, con la angustia de quien siente llegar la hora de rendir cuentas cuando todavía no ha cumplido la tarea señalada. Agustín vuelto a su interior para ponerse ante sí toda la realidad, descubre finalmente aquella verdad, aquella bondad, aquella inconmutabilidad absoluta y eterna, en quien encuentra satisfacción y hartura su espíritu con todo

(85) *Conf.*, III, 10, *Labr.*, 52.
(86) *Conf.*, X, 15, *Labr.*, 250.
(87) *Conf.*, III, 10, *Labr.*, 52. Más tarde, al estar madurándose su conversión, le parecía a Agustín oír estas voces de Dios: «Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.» *Conf.*, VII, 16, *Labr.*, 162.

su dinamismo intelectivo y volitivo, en quien su ser encuentra finalmente consistencia y descanso:

«O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas. Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte» (88).

El dinamismo intrínseco del espíritu humano no se satisfará mientras no dé con algo que llene sus aspiraciones a ser y ser siempre; mientras no sature todas las exigencias del entendimiento humano y no satisfaga el hambre de felicidad y satisfacción de su voluntad. Puede el hombre recorrer las criaturas todas, hartarse con ellas cuanto quiera... Nunca le bastarán. Ellas no son propiamente el ser; también ellas son un ser vacío y caduco; son mentira y falsía, desgracia y dolor. El dinamismo del espíritu contingente necesitará trascender todo lo criado hasta encontrarse con el ser supremo que al mismo tiempo es necesariamente la verdad suma y la bondad infinita.

Y cuando el hombre haya conseguido abrazarse con Dios; cuando el Ser inconmutable haya venido a dar estabilidad a su ser huidizo; cuando la verdad infinita haya venido a iluminar totalmente los abismos de la pobre inteligencia humana; cuando la Bondad de hermosura infinita se comunique al pobre corazón humano, hartándolo y llenándolo, entonces el hombre habrá llegado á cuanto aspiraba y podía aspirar.

Si tenemos presente la concepción trinitaria filosófica, característica de San Agustín, encontraremos una admirable cohesión y correspondencia. Por una parte, el ser criado y el hombre, con su ser intrínsecamente caduco y mutable, con su iluminación ontológica deficiente y con su entendimiento falto de verdad plena, con su ordenación hacia un Bien supremo. Por otra, Dios Padre, plenitud y fuente del ser; el Verbo, luz y verdad infinita; el Espíritu Santo, bondad perfecta e indeficiente. Y como entrelazando al hombre y a Dios, la bienaventuranza, con la cual la defectibilidad del ser humano halla consistencia en la inmutabilidad e infinitud del ser del Padre, la oscuridad y falibilidad del entendimiento quedan iluminadas por la plenitud de la Verdad personal, y las tendencias de la voluntad hambrienta que-

(88) *Conf.*, VII, 16, *Labr.*, 162.

dan satisfechas al abrazarse con el Espíritu Santo con la llama eterna de la caridad y bondad infinitas.

Aquí el acuerdo de los grandes maestros de la filosofía cristiana, San Agustín y Santo Tomás, es perfecto. Ambos ponen en el hombre un apetito de felicidad insaciable con la criatura. Ambos requieren para la felicidad una bondad infinita y una verdad infinita, un ser infinito abrazado intelectual y volitivamente. Entonces será el hombre feliz cuando el Dios inconmutable y sumo haya dado consistencia eterna a nuestro correr hacia la nada, conteniéndolo en su infinita y eterna estabilidad.

Hay una palabra en Agustín que parece resumir toda la bienaventuranza. Una vez más las vivencias históricas personales influyen en sus concepciones.

Después de la tormentosa agitación en que se realizó su conversión, sintió en su alma un sentimiento indecible de paz y suavidad:

«Iam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi et acquirendi et volutandi atque scalpiendi scabiem libidinum, et garriebam tibi, claritati meae et divitiis meis et saluti meae» (89).

Logró deshacerse de sus compromisos de Milán y trasladarse a la villa de Cassiciacum:

«ubi ab aestu saeculi requievimus in te» (90).

Las alegrías interiores intensísimas que allí experimentaba le hacían prorrumpir en exclamaciones como éstas:

«O in pace! o in idipsum! o quid dixit: obdormiam et somnium capiam?» (91).

Al cabo de unos meses volvió de nuevo a Milán, donde recibiera el bautismo:

«Et baptizati sumus et fugit a nobis sollicitudo vitae praeteritae. Nec satiabar illis diebus dulcitudine mirabili, considerare altitudinem consilii tui super salutem generis humani. Quantum flevi in hymnis

(89) *Conf.*, IX, 1, *Labr.*, 209.
(90) *Conf.*, IX, 5, *Labr.*, 212.
(91) *Conf.*, IX, 11, *Labr.*, 217.

et canticis tuis suave sonantis ecclesiae tuae vocibus conmotus acriter! Voces illae influebant auribus meis et eliquabatur veritas in cor meum et exaestuabat, inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat cum eis» (92).

Cuando al final de su obra *De civitate Dei* venía a hablar del término que la ciudad de Dios había de encontrar en la eternidad bienaventurada, Agustín se manifestaba así:

«Quamobrem summum bonum civitatis Dei cum sit aeterna pax atque perfecta... in qua inmortales maneant nihil adversi omnino patiendo» (93).

Y no mucho después vuelve a confirmar estas sus palabras:

«Pax beatitudinis huius vel beatitudo pacis huius, summum bonum erit (94).

Si la movilidad de lo creado causa en el espíritu contingente inquietud y angustia, la eternidad celestial causa en el alma paz. Esa es la palabra que resume la bienaventuranza agustiniana:

Comparada la paz de este mundo con aquella .

«pax plenissima atque perfectissima»,

se la encuentra pobre y miserable:

«habentes victoriae praemium aeternam pacem, quam nullus adversarius inquietet. Ipsa est enim beatitudo finalis, ipse perfectionis finis, qui consummentem non habet finem. Hic autem dicimur quidem beati, quando pacem habemus, quantulacumque hic haberi potest in vita bona: sed haec beatitudo illi, quam finalem dicimus comparata beatitudini, prorsus misera reperitur» (95).

---

(92) *Conf.*, IX, 14, *Labr.*, 220.
(93) *CvD*, XIX, 20, PL, t. 41, c. 648.
(94) *CvD*, XIX, 27, PL, t. 41, c. 658.
(95) *CvD*, XIX, 10, PL, t. 41, c. 636. Véase esta hermosísima descripción de la paz: «Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis, ordinata cognitionis actionis consensio. Pax corporis et animae, ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia. Pax homi-

Finalmente, la paz es para Agustín el fin de todas las buenas acciones:

«Quàpropter possumus dicere, fines bonorum nostrorum esse pacem, sicut aeternam diximus esse vitam: praesertim quia ipsi civitati Dei... in sancto dicitur Psalmo: Lauda, Jerusalem, Dominum... qui posuit fines tuos pacem. Ac per hos fines eius eam debemus hic intelligere pacem, quam volumus demonstrare finalem. Nam et ipsius civitatis mysticum nomen, id est Jerusàlem, quod et ante iam diximus, visio pàcis interpretatur. Sed quoniam pacis nomen etiam in his rebus mortalibus frequentatur, ubi utique non est vita aeterna; propterea finem civitatis huius, ubi erit summum bonum eius, aeternam vitam maluimus commemorare quam pàcem... Sed rursus quia vita aeterna ab his qui familiaritatem non habent cum sanctis Scripturis, potest accipi etiam... profecto finis civitatis aeternae huius, in quo summum habebit bonum, vel pax in vità aeterna vel vita aeterna in pace dicendus est... Tantum est enim bonum pacis, ut etiam in rebus terrenis ac mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo melius possit inveniri» (96).

Dios constituye la bienaventuranza del hombre,

«ut vita carnis anima est, ita beata vità hominis Deus est» (97),

pero un Dios poseído para siempre en perfecta paz:

«ubi est Deus omnia in omnibus aeternitate certa et pace perfecta» (98).

J. ITURRIOZ, S. J.

Oña (Burgos). Facultad de Filosofía.

---

num, ordinata concordia. Pax domus, ordinàta imperandi et oboediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis, ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societàs fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque sua cuique loca tribuens dispositio.» *CvD*, XIX, 13, PL, t. 41, c. 640.

(96) *CvD*, XIX, 11, PL, t. 41, c. 637.
(97) *CvD*, XIX, 26, PL, t. 41, c. 656.
(98) *CvD*, XIX, 20, PL, t. 41, c. 648.

BIBLIOGRAFIA

ARREGUI (ANTONIO M.ª).—*Summarium theologiae moralis ad recentem codicem iuris canonici accomodatum.*—Editio 14.ª Bilbao, 1942.

El *Summarium theologiae moralis*, del R. P. Arregui, S. I., es sobradamente conocido de nuestros lectores. Casi le haríamos una injuria con presentarlo. La que anunciamos en estas líneas es la edición decimocuarta, cuyos 11.000 ejemplares, sumados a los de las que le precedieron, ponen a disposición del público el 150 millar a los veinticuatro años de publicarse el manual. Es su mejor elogio.

La presente edición es reproducción fiel de las anteriores. Como en aquéllas, el autor ha tenido cuidado de recoger algunas de las últimas resoluciones dadas por las Congregaciones romanas. A esto se reducen todas las innovaciones. Aun dentro de esta línea tan sólo, hubieran podido ser algo más numerosas; así, por ejemplo, nos parece de interés general una alusión a las normas dictadas sobre la custodia de la Santísima Eucaristía y a la instrucción reservada sobre la comunión habitual y casi general en seminarios y colegios. Sin embargo, no las hemos encontrado en los nn. 553 y 548, que son los que deberían recogerlas.

Al decir que la presente edición es una reproducción fiel de las anteriores, además de haber elogiado su presentación tipográfica, esmeradísima, hemos alabado una vez más el orden, la claridad, la precisión y equilibrio característicos de este *sumario*, a nuestro juicio el más completo y el primero entre los de su género, que se van multiplicando en otros países, pero sin superarle. Por lo mismo, sería de desear algún cuidado mayor en mantenerlo al día, haciéndose eco de algunas tendencias laudables entre los modernos, y remozando las citas de los autores. (De Noldin y Prümmer, v. gr., siguen citándose las ediciones décimotercera y primera, respectivamente, cuando hoy manejamos la vigésimoséptima del primero y la novena del segundo.) Pero esto no quita nada al mérito sustancial de este precioso sumario.

M. ZALBA

J. DE GHELLINCK, S. I.—*Litterature latine au Moyen Âge*, t. I-II (*Bibliothèque Catolique des Sciences religieuses*, 85-86).—París, Bloud et Gay, 1939; 2 vols. en 12; 191 y 192 págs.

Aun dentro de su carácter, preferentemente de alta vulgarización, la *Biblioteca Católica de Ciencias religiosas* contiene volúmenes de subido valor científico. Sirva de ejemplo el precioso volumen del Padre M. Viller *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*. Análoga apreciación merece la historia cuyo título encabeza estas líneas. Obra

breve en apariencia, pero rica en densidad de contenido. Fruto de vastas lecturas, y al mismo tiempo de criterio extraordinariamente certero y exacto, ofrece al hombre de ciencia un juicio seguro y sintético en este dilatado sector de la historia literaria.

Por testimonio del mismo autor, su propósito ha sido «trazar algunos grandes rasgos, agrupar un cierto número de autores, obras y hechos, fijar algunos jalones para trabajos ulteriores» (I, 5). Pero se muestra excesivamente modesto cuando califica a su obra de «modesto ensayo». Desprovisto el libro de todo aparato de notas y de erudición bibliográfica al pie de las páginas, no por eso arguye que a su elaboración no haya precedido un complicado andamiaje de búsquedas y de consultas. Su valor interno está proclamando a voces lo contrario. La madurez y seguridad de juicio en sus síntesis está delatando la lectura directa de los autores medievales; la atención a los problemas históricoliterarios que esos estudios suscitan en nuestros días, acusa al historiador especializado en la transmisión de las corrientes doctrinales y filológicas.

Tres períodos abarca el cuerpo delimitado en estos dos volúmenes: el período de los «fundadores» (siglos VI-VIII), el carolingio y las proximidades del siglo XII. Un tercer volumen, ahora en preparación, llegará hasta el humanismo del Renacimiento.

La realización del intento no pudo ser más colmada y generosa. Exposición analítica y sintética a la vez, sin ofrecer una galería escueta de figuras ni un catálogo descarnado de nombres, contiene la historia rápida y densa de escuelas, géneros literarios y principales características. No faltan aportaciones de documentación precisa y acertada, rasgos fisonómicos que retratan maravillosamente a un personaje; puntos de vista y perspectivas de gran interés y sugestión.

Véase un ejemplo: «Agustín..., el iniciador del pensamiento teológico sobre la Trinidad, el pecado y la gracia, la Iglesia y los Sacramentos; el iniciador, asimismo, de la concepción providencialista de la historia y de la ciudad cristiana de este mundo; el guía de la piedad basada en una humildad consciente de la miseria humana; el psicólogo penetrante del yo religioso y humano, universal a través de las edades; el educador de la catequesis pastoral, al mismo tiempo que refinado estilista hasta en sus elevaciones religiosas y místicas, en que se deleitará la Edad Media» (1, 14).

Por lo que toca a la ciencia española, el autor hace justicia a la obra enciclopédica de San Isidoro de Sevilla, entre los «fundadores»; a la formulación teológica, precisa y definitiva, de los concilios de Toledo; a las preocupaciones literarias de los mozárabes del siglo IX, etcétera. Una errata ha desfigurado el título del *Documentum martyriale* de San Eulogio (I, 131); tal vez, después de los trabajos de Gómez Moreno y Sánchez Albornoz, parezca algo absoluta la frase de que la Crónica de 672-866 sea «falsamente atribuída a Alfonso III» (I, 130).

Sabemos que la obra ha sido solicitada por Alemania para la traducción. El tercer volumen ofrecerá los índices necesarios para el rápido manejo del libro. ¡Ojalá que una mano experta enriqueciera esta publicación con las referencias a fuentes y literatura correspondientes a cada punto, como lo hizo el P. K. Rahner con el volumen, arriba indicado, del P. Viller! Así se apreciaría más fácilmente la riqueza de erudición y de ciencia que en tan breve espacio se encierra.

J. Madoz.

JOSÉ MADOZ, S. I.—*Epistolario de San Braulio de Zaragoza.*—Edición crítica, según el códice 22 del Archivo Capitular de León, con una introducción histórica y un comentario. Madrid, 1941. 244 págs.

El CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, al tomar bajo su protección oficial a otras entidades particulares, merece nuestros aplausos, porque es una manera de promover eficazmente la ciencia española. Así, la Colección ESTUDIOS ONIENSES, que dirigen los Padres Jesuítas del Colegio Máximo de Oña, empieza con este volumen a prestar su colaboración en la BIBLIOTECA DE ANTIGUOS ESCRITORES CRISTIANOS ESPAÑOLES, emprendida por el «Instituto Francisco Suárez».

Hacía falta que del interesante Epistolario de San Braulio se hiciese una edición crítica, exacta, ilustrada con notas, ya que la de Risco, publicada en el tomo XXX de la «España Sagrada», no cumple con estas condiciones. Nadie mejor preparado para ello que el Padre Madoz, versadísimo en Patrología y especializado en la época visigótica. Su erudición patrística, filológica y literaria salta a la vista de quien recorra las abundantes notas que adornan y cimentan esta edición. Van precedidas las cartas de una Introducción, en la que nada se escapa a la investigación sagaz, paciente y sólida del Padre Madoz. Consta de cinco capítulos. *I. Braulio de Zaragoza*: se reconstruye hábilmente la biografía del Santo y se dan noticias sobre su familia, su formación literaria, etc. Siguiendo a Dom Lambert, se le hace oriundo, probablemente, de Gerona. No nos convence el argumento de las alusiones marítimas, ya que todas ellas nos parecen puramente literarias, propias de quien ha imaginado, pero no visto de cerca el mar; ningún detalle, ningún rasgo concreto y realista. *II. Epistolario*: analiza el códice legionense del siglo IX, en minúscula visigótica, procedente del sur de España (ex Spania), códice que sirve de base a la edición. *IV. Estilo y características del Epistolario*: nos patentiza que San Braulio conocía perfectamente el epistolario de San Jerónimo y le tomaba infinitas expresiones, que el Padre Madoz puntualiza con la mayor exactitud en las notas correspondientes. *III. Cronología*: capítulo difícil; pero en estas dificultades es donde triunfa la paciente sagacidad del P. Madoz. Nos hubiera gustado que en el comienzo de cada epístola, o en el breve sumario que pone al pie de la página, hubiera consignado la data probable de cada una. Así nos ahorraría el tener que volver constantemente a la Introducción. Esos mismos sumarios quizá estarían en el encabezamiento, en letra cursiva, mejor que confundidos abajo con las notas. *V. La presente edición*: diremos nosotros de ella que es «cuidadosa y definitiva». Así la califica el P. Pérez de Urbel en «HISPANIA», 1942, 141, añadiendo a continuación que «no es todo lo perfecta que fuera de desear». Le achaca el cambiar alguna palabra del códice—único manuscrito—sin poner a veces en nota la lectura del original, privándonos así de un testigo precioso para el conocimiento de la pronunciación del latín en nuestra alta Edad Media. Pero es de justicia observar que las variantes que echa de menos el P. Pérez de Urbel, y las demás en general, están efectivamente anotadas en el aparato crítico, v. gr.: *eae, eas*, pág. 91; *fenum, ferru*, pág. 97; *libuetit, liberit*, pág. 100. Y las que ahí no se anotan es porque entran en las leyes generales indicadas en la Introducción, págs. 66-67. Allí se expone el procedimiento seguido en la edición, que es ni más ni menos el de *Monumenta Germaniae Historica*, sobre la transcripción, corrección o conservación de variantes características, puntuación, etc. Es cierto que esas normas de las pági-

nas 66-67 podían estar redactadas de una manera más precisa y universal. Y tiene razón el P. Pérez de Urbel al apuntar la errata *intensissima* en lugar de *intentissima* de la epístola 10. En algún otro caso puede ser discutible la conveniencia de anotar o no la variante, pero la diversidad de criterios en ciertas minucias nada significa y puede encontrarse aún en las más perfectas ediciones. Con esto solamente pretendemos desvanecer la idea, que alguien pudiera haberse formado, de que se trataba de una edición un tanto descuidada, como tantas otras que se ven en España. Nada de eso. La presente es honra de la ciencia española. Por algo la acreditadísima «Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie der Wissenschaften» le ha pedido al P. Madoz su nombre para colaborar en la Colección Patrística Berolinense, modelo de ediciones críticas.

R. G. VILLOSLADA

PEDRO M.ª ABELLÁN, S. I.—*El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre.*— Un vol. de 24 × 17 cms, pp. XXIV + 210. Granada, apartado 32. 1939.

El P. Abellán desarrolla su tesis en este libro, exponiendo su tema con una claridad y abundancia de documentación y bibliografía no muy frecuentes hasta ahora en España. Bien puede ella competir con obras similares del extranjero.

Su primer plan era, como nos dice en el prólogo, estudiar la licitud de la continencia periódica en el matrimonio, a la luz de la primitiva Escolástica. Pero visto el silencio que sobre este tema guardaban los autores, aprovechó la abundancia y complejidad de materiales recogidos en la investigación para examinar la luz que arrojaban sobre la cuestión del fin y significación del matrimonio. No pretende, pues, exhibir una síntesis de *toda* la doctrina de estos autores sobre el matrimonio.

Sabido es que el desenvolvimiento histórico de la Teología de la Escolástica propiamente dicha comienza en la segunda mitad del siglo XI. Por esto el P. Abellán escoge como primer límite cronológico de su investigación a San Anselmo de Cantorbery (1033-1109), a pesar de «su significación (bien reducida) en cuestiones matrimoniales» (p. XXIII). El otro límite lo marca la *Summa aurea*, de Guillermo de Auxerre († 1231), quien, dice el P. Abellán, «es un prólogo valioso a la época del desarrollo definitivo de los grandes escolásticos». Acertada nos parece la elección, pues, como dice Grabmann, «El período creador y constructivo de estos años, que forman la Alta Escolástica, empieza hacia 1230» (*Historia de la Teología católica*, página 72).

En dos partes divide su tesis el P. Abellán, indicadas por la misma materia. En la primera expone el desarrollo histórico, o exposición de la doctrina acerca del fin y significación sacramental del matrimonio, que se saca de los textos que ha podido recoger (buena parte manuscritos, lo cual avalora su mérito) de los diversos autores que ha consultado. Y por ser tanto el material reunido, ha procedido el P. Abellán sistemáticamente agrupándolos en escuelas; y a los que no ha podido comprender en ellas ni en el grupo de canonistas, los ha englobado al principio y al fin bajo los epígrafes «escritores independientes anteriores a 1164» y «Teólogos independientes». Esta parte, naturalmente, es la más extensa. La segunda es una síntesis ideológica, como quien dice el fruto de sus investigaciones, para con-

cretar la doctrina de aquellos autores, a pesar de sus múltiples matices y variantes, sobre el fin y significado sacramental del sacramento del matrimonio.

En la larga serie de notas se ven no sólo las citas de los autores consultados, a veces con el mismo texto transcrito (al principio quizá con excesiva sobriedad), sino también de numerosos trabajos publicados sobre estos autores, que aluden a las discusiones modernas alrededor de la paternidad de ciertos manuscritos o la dependencia mutua de estos autores. Un punto notaremos: El P. Abellán afirma, resumiendo a Pelster (pág. 118), que Grabmann adoptó la opinión que aseguraba ser la Suma de Roberto de Melún anterior a las Sentencias del Maestro (Pedro Lombardo), y cita en confirmación de ello su obra de 1909-11 *Die Geschichte der scholastischen Methode;* mas sostiene lo contrario en *Die Geschichte der katholischen Teologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, de 1933 (vers. castell., pág. 56).

Acertadamente observa el autor: «La mayor parte de las construcciones de los teólogos de entonces sobre la vida conyugal se basan en la doctrina de San Agustín» (pág. 171). Y se nos ocurre preguntar: ¿por qué, pues, no nos da al principio un resumen de la doctrina de San Agustín sobre el matrimonio, con citas de sus obras? Sólo nos presenta más adelante un resumen de la doctrina del fin del matrimonio según San Agustín, tomado de Abelardo. Pero al punto nos advierte que es algo confuso el resumen, ni nos añade una aclaración a esta doctrina, que califica de compleja (págs. 60-61).

Nos parece verdaderamente ímproba la labor del P. Abellán al internarse en toda aquella selva de manuscritos pertenecientes al período de iniciación, o Escolástica antigua, para ofrecernos el fruto de su investigación en una síntesis de la doctrina de aquellos tiempos sobre el fin y significación sacramental del matrimonio. No hay que negar que la doctrina en conjunto se presenta aún en estado casi como caótico y confuso. Tanto hablar de la institución única o doble del matrimonio, «sin una referencia al matrimonio en cuanto instituído por Cristo como sacramento de la Ley Nueva» (pág. 152); lo cual no quita que, considerando el aspecto sacramental, den al elemento sobrenatural del matrimonio cristiano un desarrollo extraordinario (pág. 167). «El mutuo auxilio entre los cónyuges, puesto en primer lugar, por lo menos de enumeración, por el catecismo del Concilio de Trento, y conmemorado por el Código de Derecho Canónico y por Documentos Pontificios, entre los fines del matrimonio, apenas aparece como tal en la doctrina de los teólogos de este período» (páginas 167-168). «Hugo de San Víctor... es el único escritor encontrado en nuestro estudio que haya puesto como fin principal de la institución divina del matrimonio la unión de amor entre el hombre y la mujer» (pág. 169). «Los teólogos consideran el matrimonio en cuanto es una sociedad específicamente sexual, y sólo o casi sólo esta faceta» (pág. 171). ¡Qué variedad de sentencias sobre el nexo de la concupiscencia de los padres con la transmisión del pecado original en el engendrado! (págs. 180-181). ¡Qué rigidez de opiniones en general acerca de la completa licitud de la unión sexual! (páginas 181-190). Con razón se admira el lector moderno de tanto «predominio de las consideraciones sexuales» (pág. XX).

Estas consideraciones nos producen la sensación de que el Padre Abellán se ha quedado a mitad de camino. Nos ha levantado un velo para hacernos ver solamente la primera evolución, y nos hace apetecer la segunda parte del trabajo, que nos promete al concluir su obra. Cuando la publique esperamos nos hará ver el autor con toda claridad «cómo las obras que admiramos en el gran período de la Escolástica, en un Alberto, un Buenaventura o un Tomás de Aqui-

no, son el fruto *maduro* y *perfecto* de una evolución larga y difícil» (página XXII). Nadie más indicado que el P. Abellán para ilustrar la teología sacramentaria del matrimonio con este trabajo de teología positiva.

MANUEL QUERA, S. I.

CARLO GIACON.—*Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica.*—Milano, Vita e Pensiero, 1941. 2 vols. en 8.º; XXII-764 págs.

El subtítulo de esta obra, *Ensayo históricocrítico sobre la formación y decadencia de la Escolástica*, hace ya presumir que Guillermo de Occam es en ella ocasión y motivo, sin duda céntrico, para el desarrollo de un tema de mucho más amplias perspectivas que el particular del movimiento nominalista iniciado por aquel filósofo. Occam, el análisis de sus obras y principales doctrinas, se lleva, naturalmente, la mayor y mejor lograda parte de este libro. Pero la atención suscitada por las doctrinas occamistas nunca aparta de la mente del autor aquella intención primera de penetrar hasta sus más hondas raíces en esa evolución trascendental del pensamiento filosófico europeo: el tránsito de la áurea edad de la escolástica, culminante en Santo Tomás, a su decadencia profunda en los albores de la Edad Moderna. La figura de Occam ofrece para ello singulares ventajas. De su crítica implacable de los grandes sistemas escolásticos que le precedieron, no podía recogerse otra herencia sino la bien triste y funesta ruina de toda aquella magnífica arquitectura levantada por sus mayores y maestros. De los escombros surgirá no mucho después una nueva filosofía, la moderna, en franca rebeldía con aquella cristiana visión del mundo que dominó la Edad Media. A Occam, en primer término, cabe la gloria nada envidiable de tan dolorosa cisura de la filosofía occidental.

El P. Giacon pretende descubrir en la historia de la filosofía dos mentalidades dominantes, que escinden el pensamiento humano a través de los tiempos en dos grandes corrientes de especulación perfectamente diferenciadas: mentalidad geométrica y mentalidad metafísica. Aquélla, fascinada por la claridad y exactitud de la geometría, aspira a extender estas cualidades a todo el dominio del saber humano: en filosofía tratará igualmente de simplificar lo más posible las ricas estructuras del ser, de reducir, de nivelar todas las diferencias, considerando la realidad en bloques homogéneos de talla más o menos perfecta. La mentalidad metafísica, por el contrario, elevándose sobre todo lo extenso, fija la vista pura, exenta de toda imagen y fantasía, en las esencias de las cosas, penetra en ellas, descubre la articulación maravillosa de las múltiples perfecciones y excelencias que constituyen lo real. Ya desde los primeros tiempos de la filosofía griega, las dos mentalidades se enfrentan y suceden: en Parménides y Demócrito prevalece la mentalidad geométrica; en Platón y Aristóteles, la mentalidad metafísica. Pero donde la oposición entre ambas mentalidades se manifiesta de manera más radical es precisamente en el movimiento que Occam encarna: en el nominalismo. La esencia del nominalismo no puede definirse ni como una afirmación exagerada y exclusiva de la singularidad de todo ser, ni como una doctrina de la absoluta contingencia de las criaturas, ni como una gnoseología, que gravita fundamentalmente sobre el conocimiento intuitivo: todos estos son aspectos verdaderos, pero parciales, de aquel complejo fenómeno. El nominalismo, en sus tesis principales y en sus más remotas derivaciones, es fruto de un mismo y único espíritu, de

la mentalidad geométrica; de aquí nacen todas sus negaciones: la de los universales, la de la materia como principio de individuación, la de la distinción real de esencia y existencia, la del entendimiento agente y las especies...; de aquí, en fin, de la mentalidad geométrica, proceden en último término sus más ruinosas consecuencias: empirismo, fenomenismo, fideísmo.

Para que la valoración de la actitud occamista obtenga su pleno y más exacto sentido dentro de la historia de la filosofía medieval, el autor prepara su estudio con una exposición minuciosa de la gnoseología griega y de la escolástica precedente. Los presocráticos Sócrates y Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Duns Scoto y los autores más inmediatos a Occam, Enrique de Harclay, Aureolo y Durando, son objeto de particular y atento estudio. El autor se preocupa sobre todo de hacernos sentir en todo instante la radical oposición entre aquellas dos mentalidades. No hay que decir hacia dónde van sus predilecciones. La síntesis doctrinal del Doctor Angélico, cumbre soberana de la especulación escolástica, le ofrecerá en todo momento la norma segura para el fiel contraste de opiniones y sentencias. La elección nos parece indiscutible acierto, que compartimos plenamente. Claro es que en la síntesis tomista se incluyen puntos doctrinales de la mayor trascendencia, acerca de los cuales son bien notorias las divergencias entre las escuelas católicas. Por esto el punto de vista exclusivamente tomista, como norma de valoración histórica, nos parece expuesto a juicios que no todos reputarán inspirados por la más estricta imparcialidad y justicia. Al tratar de Aristóteles, el P. Giacon no parece dar la menor importancia a la ignorancia en que el Estagirita vivió acerca de la creación de la nada. De San Agustín leemos que «non provocò un notevole progresso in profondità e in chiarezza nel nocciolo sostanziale della gnoseologia e della metafisica platonico-aristotelica» (pág. 127); y ni una palabra más se nos dice sobre la filosofía del Santo Obispo y gran Doctor de Occidente. La exposición de la gnoseología y metafísica escotista adolece muy particularmente de esta estrechura y parcialidad de criterio. En la doctrina del Doctor Sutil se empeña el P. Giacon en descubrir por todas partes los lamentables efectos de una mentalidad geométrica (v. págs. 188, 196, 200...), con lo cual esta tipología de las dos mentalidades parece convertirse en cómodo criterio de clasificación de autores y sistemas, con grave perjuicio y disfavor bien notorio para el mérito y espíritu de verdad de aquellas maneras de pensar, que no se conforman con las de la propia escuela del Autor. Bien seguro estoy de que al Padre Giacon le anima el más excelente espíritu de rectitud y de equidad. Sólo me atrevo a advertir el peligro de ciertas clasificaciones y censuras en puntos de doctrina que, ciertamente, después del meritísimo trabajo del P. Giacon, quedan tan discutibles como antes.

En la exposición del pensamiento de Occam brillan de manera especial las excelentes dotes de expositor y crítico que adornan al Autor. La filosofía de Occam se nos presenta dividida en dos grandes secciones. En la primera se estudia exclusivamente la gnoseología, como parte más importante y original de esa filosofía; en la segunda se examina la ontología, cosmología y psicología del *Venerabilis Inceptor*. Imposible nos es seguir pasa a paso el estudio del P. Giacon, profundo y avalorado siempre con documentación abundante y escogida. Muy exacto nos parece el paralelo establecido por el autor entre el movimiento iniciado por Occam como reacción al exagerado abstractismo de su tiempo, con las ansias de concreteza y realidad que hoy alientan por todas partes, como fórmula de salvación ante el abismo abierto por el idealismo de la pasada centuria. La reacción provocada por Occam está acertadamente analizada en los tres pun-

tos donde más característicamente se manifiesta: negación de toda distinción conceptual, teoría de la suposición del nombre y tesis de la intrinseceidad de la individuación. Pasa luego el P. Giacon al tema central de la crítica del realismo, y finalmente estudia la doctrina del conocimiento intuitivo, donde de nuevo nos sale al paso el paralelo con la moderna filosofía y, en verdad, con muy semejantes peligros de extravío y error.

Cierra la obra un interesante excursus histórico, que nos pone de manifiesto el funesto influjo del occamismo en el pensamiento moderno. Muy legítimas en su mayor parte nos parecen las afirmaciones y juicios que en esta conclusión el autor establece. Pero no podemos disimular nuestro disgusto al ver entre los autores aquí citados al Doctor Eximio, P. Francisco Suárez, y en serie nada menos que abre Lutero y continúan Telesio, Bruno, Campanella, Locke, Hobbes y demás grandes figuras de la filosofía moderna. Ya antes (página 276) insinuaba el P. Giacon que la filosofía española en su época de mayor esplendor dejóse contagiar no poco del nominalismo entonces de moda, y que Suárez en especial «accettò non pochi punti di vista del nominalismo, e li trasmise alla successiva speculazione». Séanos permitido notar que hay muchas maneras de nominalismo, y si con alguno pudo condescender en algo la filosofía española del Renacimiento fué con un nominalismo mitigado muy remoto de las crudas e intolerables afirmaciones de Occam. De Domingo de Soto, no de Suárez, son las siguientes palabras: «Quocirca qui inter Nominales nati sumus, interque Reales nutriti, tentabimus pro captu nostro materiam tractare... Animadvertite quam sit minima differentia inter Reales et Nominales» (*In Porphyrii Isagogem, Aristotelis Categorias... Commentaria*, q. super Prol. [Venetiis, 1575], págs. 28-33). El P. Giacon se complace en mostrar las coincidencias entre Suárez y Occam; pero en esos puntos tanto derecho hay a decir que el jesuíta español sigue a Occam como a una tradición escolástica digna de todo respeto. Giacon mismo nos dice que el nominalismo no es tanto un conjunto de tesis, cuanto una mentalidad, un espíritu: yo no dudo en afirmar que en espíritu y mentalidad entre Occam y Suárez la distancia es verdaderamente polar. El autor llega a decirnos que el concepto de acto puro no se encuentra en Suárez; y lo prueba con esta cita de las *Disp. Metaph.*, 30, 3, 2: «Nomine actus puri significatur res illa quae omni caret potentialitate: quae actus dicitur *quatenus* [subrayado por Giacon] includit esse quod est ultima vel potius prima actualitas rei.» «In questo senso—comenta—ogni ente esistente poteva dirsi atto puro» (pág. 683). Bien claro aparece del contexto que el «quatenus» afecta al acto puro solamente en cuanto acto; bastaba leer tres líneas más, inmediatamente a continuación del pasaje citado, para convencerse de que Suárez sabe perfectamente que acto puro no se puede decir de todo ser existente; porque añade: «Unde hic [actus purus] non dicitur actus formalis vel actuans, sed in se actu existens; *purus autem dicitur*, tum ad excludendam potentiam objectivam... tum ad excludendam omnem potentiam passivam, veram et realem...» (Ed. Vivès, t. 26, pág. 72).

Con la misma sinceridad y nobleza con que creemos haber notado estas pequeñas máculas, felicitamos cordialmente al P. Giacon, S. J., por la presente obra, que esperamos ha de ir seguida por larga y nutrida serie de futuras publicaciones.

RAMÓN CEÑAL.

KARL VOSSLER. — *Filosofía del lenguaje. Ensayos.* — Traducción de A. A. y R. L. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, publicaciones de la «Revista de Filología Española». Madrid, 1941. 274 págs.

Reunidos bajo este mismo título, «Filosofía del lenguaje», reeditó Vossler en 1923 varios artículos publicados en las revistas *Logos* (de 1910 a 1919) y *Germanisch-romanische Monatsschrift* (1915) y en *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber* (I, 1923). La presente traducción de Amado Alonso y Raimundo Lido reproduce con loable fidelidad el texto de la citada edición alemana. Los ensayos aquí presentados dan buena idea de las principales características de la filosofía del lenguaje del eminente filólogo. En el prólogo de la edición de 1923, escribía Vossler: «Entiendo por [filosofía del lenguaje] una discusión fundamental de las relaciones en que el lenguaje está, se desarrolla y se mantiene frente a la acción y la pasión de la humanidad, a su actuar y sentir religioso, lógico, económico, nacional, jurídico, moral, artístico, etc.» Como se ve, la filosofía del lenguaje de Vossler pretende recoger la múltiple variedad de facetas y reflejos que el lenguaje del hombre puede ofrecer en el seno de la vida.

De las materias tratadas en los presentes ensayos podrán dar alguna idea sus respectivos títulos: Gramática e Historia lingüística; Historia de la lengua e historia de la literatura; Historia cultural e historia; El sistema de la Gramática; La vida y el lenguaje (análisis de *Le langage et la vie*, de Ch. Bally); Formas gramaticales y psicológicas del lenguaje; El individuo y la lengua; Los límites de la sociología lingüística. La espléndida riqueza de este contenido es bien patente. La exquisita sensibilidad del autor brilla en cada página con luces siempre nuevas.

RAMÓN CEÑAL.

CASCÓN, MIGUEL, S. I.—*Los jesuítas en Menéndez Pelayo.*—Prólogo de Enrique Sánchez Reyes, director de la Biblioteca Menéndez Pelayo. Librería Santarén, Valladolid, 1940, 614 págs.

«Intenta reflejar fielmente este libro la idea que tenía de la Compañía de Jesús y de muchos escritores jesuítas el más grande y autorizado de los críticos españoles, D. Marcelino Menéndez y Pelayo» (Indicaciones preliminares). D. Marcelino habló infinitas veces de los jesuítas, y no siempre de pasada, sino morosa y amorosamente, en casi todos sus libros. Aquel genial historiador e intérprete de nuestra cultura no podía menos de tropezar a cada paso, en sus búsquedas eruditas y en sus maravillosas síntesis, con los hijos de San Ignacio. Y mirándolos como gloria inmarcesible de España y como uno de los más típicos exponentes de la cultura hispánica, les dedicó largas páginas, páginas inmortales, como todas las suyas, hechas para ser esculpidas con caracteres de oro en mármoles o en bronces.

El P. Cascón, peritísimo conocedor de la obra del Maestro y severamente formado en la técnica bibliográfica, tomó sobre sí el trabajo de recogerlas en voluminosa antología. Para eso releyó atentamente todos los escritos del gran polígrafo, y no solamente los libros, sino los artículos de revistas y periódicos, la correspondencia epistolar y las papeles manuscritos. Las sistematizó y las dotó de buenos índices. El resultado fué este libro, que puede considerarse como una Historia de la Cultura jesuítica española. Véanse algunos epígrafes generales: «Contrarreforma», «Escolasticismo», «Humanis-

mo», «Ascética y Mística», «Historiografía», «La obra jesuítica en América», «Labor cultural setecentista», etc. Menéndez y Pelayo conoció a la Compañía de Jesús casi exclusivamente bajo el aspecto literario y científico; de ahí el aspecto unilateral de esta historia. Y como sólo trató de aquellos jesuítas que le salían al paso, sin emprender nunca una historia sistemática de ellos, nada tiene de extraño que falten nombres muy ilustres y que de otros no ilumine más que una faceta.

Avaloran este libro algunos autógrafos del sapientísimo D. Marcelino, y sobre todo un *Nomenclátor bibliográfico* de más de mil autores jesuítas, cuyos datos están sacados de las obras de Menéndez Pelayo que se citan; obra utilísima y meritoria del P. Cascón, que consultarán con provecho los eruditos.

R. G.-V.

González Caminero, Nemesio, S. I. — *La Universidad de Comillas*, 1892-1942.—Aldus, S. A., Santander. Comillas, 1942. 190 págs.

Este año de 1942 el Seminario-Universidad de Comillas está de fiesta, porque cumple los cincuenta años de su fecunda y gloriosísima existencia. Hacía falta, para conmemorar tan fausta fecha, una semblanza histórica que, sin ser muy documentada y extensa, fuese de información precisa, completa en lo posible, y de agradable lectura.

La joven y prometedora pluma del P. N. González Caminero ha realizado este cometido a las mil maravillas. Las egregias figuras de los fundadores—P. Tomás Gómez y el primer marqués de Comillas—son de un maestro en el arte de escribir y de pintar caracteres. Todos los Rectores y maestros, y los más eminentes alumnos que han pasado por aquella institución, se ven desfilar con sus rasgos característicos.

Hasta el paisaje y la marina que envuelven con su espléndida belleza verdeazul los tonos rojizos y grises del Seminario, están sentidos artísticamente y enmarcan la narración, realzando la calidad literaria de este libro. El cual, por encima de todo, aspira a ser una historia. Y una historia de hondura, no de mera superficie.

Por eso el autor, con innegable talento, selecciona los hechos más significativos de la bullente vida escolar, religiosa, científica, literaria y artística del Seminario y de la Universidad, explica la génesis de los acontecimientos, penetra y ahonda en sus causas y proyecta ese fenómeno pedagógico y cultural de Comillas en el ambiente de la cultura española y aun de la europea. De ahí su principal valor.

La importancia que yo atribuyo a este libro en la Historia de la Pedagogía no le viene tanto de la sección última, universitaria, pues en esto Comillas es una de tantas copias de la Gregoriana, cuanto de los otros capítulos anteriores, que describen el Seminario como un plantel escolar, típicamente clásico y escolástico, según el *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús.

Una minucia que corregir: el P. Juan Loinaz no publicó su *Theodicea* siendo profesor en Roma, sino cuando enseñaba en Oña. Los elogios repartidos profusamente a profesores y alumnos no sé si contentarán a todos.

En resumidas cuentas: Mucho oro y bastante incienso—bien merecido, por supuesto—se encierra en este cofre primorosamente labrado, que «es a la vez recuerdo de bodas y un programa de información». Selectas fotografías—entre otras las de los Obispos comilleses—hermosean este pulcro volumen.

R. G.-V.

IGNACIO CASANOVAS, S. I.—*Balmes: su vida, sus obras y su tiempo.*—2 tomos en 8.º, de XII + 348 y 411 págs. Volúmenes XV y XVI de las *Obras del P. Casanovas*. Barcelona, Balmesiana, 1942.

No se trata de una obra nueva para los lectores de ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS. En el último número de su primera etapa prebélica daba acogida esta Revista a un extenso artículo del P. Miguel Florí —*Un nuevo impulso a los estudios balmesianos*—, en el que señalaba con su tino crítico todo lo que suponía de erudición y de doctrina balmesianas la obra monumental del P. Ignacio Casanovas: *Balmes: la seva vida, el seu temps, les seves obres*—tres tomazos de 800 páginas cada uno.

Los dos tomitos en 8.º que hoy presentamos son una traducción compendiosa de aquella básica biografía balmesiana, que domina, y seguirá dominando, señera, en el inmenso mar bibliográfico sobre el pensador de Vich. El criterio seguido por el mismo P. Florí en la selección de las páginas del texto original, nos lo sintetiza así en el prólogo: ofrecerá «la narración entera de los hechos externos de la vida de Balmes—lo que en el original va impreso en tipo mayor—y sólo un resumen de lo restante». Tal resumen, con todo, permite a esta versión conservar con justicia el subtítulo: *Su vida, sus obras y su tiempo*. A los escritos balmesianos y al mismo marco ambiental se les concede toda la extensión que requiere una biografía completa de un escritor como Balmes, que tanta parte tuvo en la vida cultural y política de España en la primera mitad del siglo pasado.

Esos dos volúmenes son los tomos XV y XVI de una serie castellana de *Obras del P. Casanovas*, que hoy inicia la Biblioteca Balmes, o Fundación Balmesiana, de Barcelona: en diecisiete tomos abarcará los más importantes escritos históricos, ascéticos y apologéticos de su fundador, caído mártir de Cristo en septiembre del 36.

M. B.

JUAN JOSÉ, FR., O. C. D.—*El último grado del amor.*—Ensayo sobre la llama de amor viva de San Juan de la Cruz; 8.º, 240 págs. Santiago de Chile, 1941.

Esta obra del carmelita español Fr. Juan José de la Inmaculada Concepción enfoca la luz de la investigación sobre las más altas cumbres de la unión transformante, tales como se vislumbran a través de las cuatro maravillosas estrofas de la «Llama de Amor viva» del Doctor de Hontiveros. «Compuestas en la oración, y en la oración subida del Santo, nos dice el autor en el prólogo, nada de extraño que abunden en expresiones oscuras... Ingéniase el autor místico por decir lo que siente; pero no halla palabras para vaciar sus experiencias, sus aflicciones y su fruición... San Juan de la Cruz habla en esta poesía de las «lámparas de fuego, de los resplandores de Dios, de toques en la sustancia del espíritu, del centro del alma..., arcana verba, lenguaje más angélico que humano...» En torno a estas místicas estrofas desarrolla el autor, con precisión teológica y fervor extático, enjundiosos conceptos sobre la caridad, reina de las virtudes, sobre la inhabitación, la contemplación infusa, la unión transformante, recogiendo, para concluír, las irradiaciones de esta vida ideal hacia una aplicación práctica: el incremento de la vida interior en el varón apostólico.

En el estudio de cada uno de estos puntos pasa revista nuestro autor a las enseñanzas de la Teología escolástica, bebida sobre todo en Santo Tomás, y dejando sobre el tapete los puntos discutidos, re-

sume en breves rasgos las más importantes de las conclusiones especulativas; a continuación desarrolla el comentario místico de la estrofa, acoplando, en precioso florilegio, pasajes semejantes de las obras del mismo San Juan y de Santa Teresa, que nos hacen la impresión de un completo tratadito de mística carmelitana... Las doctrinas de Santo Tomás y de San Bernardo completan y perfilan los detalles de este hermoso cuadro. Dentro de la belleza y profundidad de la obra, ensayo la llama el autor, echamos de menos tal vez una mayor amplitud en las fuentes consultadas, sobre todo respecto a los autores modernos; por eso tal vez se le ve al autor inclinarse con demasiada reverencia ante los pareceres de la escuela dominicana de oración, que polarizan las ideas del ensayo, aun a riesgo de orillar las mismas intuiciones místicas del Doctor de Hontiveros.

Por lo demás, creemos que es ésta una obra de verdadera utilidad, tanto para los directores de almas como para las almas que aspiran a la perfección; ni juzgamos que sea inútil su lectura para tantas personas enfrascadas en los negocios temporales, pues, como dice el autor, podrían caer en la cuenta de «que en la vida piadosa se goza la verdadera felicidad, que sacia y tranquiliza, sin los nerviosismos y la fiebre del deleite carnal» (pág. 235).

La sublimidad de asunto del libro queda realzada por un bello estilo, que delata al poeta y literato de ágil pluma y educada sensibilidad artística; tal vez la poca estima que a través del libro demuestra por la «infrarracional» poesía ha disciplinado en exceso un sentido estético que puede serle de mucho valor para producciones ulteriores.

No nos queda sino felicitar al autor del libro, profesor del Seminario Carmelitano de Santiago de Chile, y prometernos nuevas obras suyas, de alta ciencia religiosa.

C. L.

P. José M. Bover, S. I.—*Las Epístolas de San Pablo.*—Texto de la Vulgata latina cotejado con el griego, y versión del texto original acompañada de comentario; 2 tomos (XXIV-800), 8.°, 1940. Editorial Balmes; Durán y Bas, 11, Barcelona.

El R. P. Bover, uno de los cultivadores más activos de las Sagradas Letras en nuestra patria, y miembro en la actualidad de la Comisión Bíblica Pontificia, nos presenta en estos dos volúmenes uno de los trabajos de mérito más relevante de cuantos han salido hasta ahora de su fecunda pluma.

Radica el valor principal de esta obra en la versión al castellano del texto original griego de todas las Epístolas de San Pablo: versión inteligente y fiel, como debida a la reflexiva labor de un exégeta y de un filólogo de probada competencia. Sin menoscabo de su carácter técnico y científico, se acomoda la traducción, por su claridad, fluidez y castizo decir, a todo lector culto en estudios religiosos.

A la versión, núcleo áureo de la obra, acompañan diferentes labores que la realzan y hermosean. Cuales son, selectas y precisas introducciones, así a todas las Epístolas como a cada una en particular; habilidosa exposición del argumento, distribuída artísticamente por los epígrafes de las divisiones en partes, secciones y párrafos, y un tesoro de notas explicativas y jugosas, que por su misma bondad dejan la nostalgia de verlas más acrecentadas.

Frente al texto paulino en castellano, aparece en la página opuesta el latino de la Vulgata, ilustrado con un trabajo personal de alto valor crítico en medio de su aparente sencillez. Las divergencias, aun

en matices delicados, de la Vulgata respecto del original griego, se presentan anotadas con nitidez y exactitud; de modo que el lector estudioso no iniciado en la lengua helénica puede mediante estas notas encontrar un excelente subsidio para penetrar mejor el pensamiento del Apóstol de las Gentes.

El luminoso y estético índice de las materias tratadas en las notas patentiza el riquísimo caudal de pensamientos de San Pablo, y, por último, bajo el título de «Apéndice teológico», se nos ofrecen los principales textos dogmáticos del Apóstol, ordenados sistemáticamente y trazando el bello esquema de una teología paulina, en la que el P. Bover «viene trabajando desde hace veinticinco años» (pág. XIV).

Huelga añadir recomendación a esta obra, cuyos extensos y duraderos frutos anhelamos y auguramos.

SANDALIO DIEGO

FR. JUSTO PÉREZ DE URBEL.—*Vida de Cristo.*—18 × 15 cms., 578 páginas. Ediciones FAX. Apartado 8.001. Madrid. Ptas. 14

Esta nueva *Vida de Cristo*, con que nos regala la fecunda pluma del P. Pérez de Urbel, está escrita «para la generación que en España ha hecho la guerra más heroica de todos los tiempos, y que después de haber liberado la patria tiene el compromiso de renovarla y engrandecerla». Y como los hombres empeñados en esta gran tarea de «renovarse a sí mismos y renovar a los demás» no tienen tiempo de entregarse al estudio de «oscuras disquisiciones, gratas únicamente a los especialistas», el P. Urbel se ha tomado el trabajo de leer atentamente las mejores vidas de Cristo escritas modernamente, para entresacar de ellas «lo mejor de sus observaciones, de sus discusiones y de sus investigaciones», recogiendo «el fruto más sazonado de su erudición, sin que se advierta su peso». (Pról., págs. 13 y 14.)

En efecto, en las páginas de este libro, escrito con ese estilo fácil y suelto que caracteriza a las obras del P. Urbel, se van entretegiendo e ilustrando las narraciones evangélicas con las noticias arqueológicas, geográficas e históricas más llamativas, que pueden verse en Prat, Willam y Lagrange. De esta manera, al interés de los relatos canónicos se añade el de la erudición sobria, despojada de todo aparato científico, con lo que el lector puede tomar más fácilmente gusto al estudio y meditación de los Evangelios.

En el prólogo hace el autor someras indicaciones sobre el carácter literario de cada uno de los cuatro Evangelios. Divide después toda la vida de Cristo en dos partes generales; la primera, hasta la fiesta de los tabernáculos, descrita por San Juan en el capítulo VII, y que se caracteriza, según Urbel, por el ministerio galilaico del Señor; y la segunda, hasta la ascensión, en la que predomina la predicación por tierras de Samaria, Judea y Perea. El orden cronológico de los hechos particulares es substancialmente el que propone Prat en su magnífica obra «*Jésus Christ. Sa vie, sa doctrine, son oeuvre*». Con lo cual dicho se está que el P. Urbel reduce también la vida pública de Cristo a dos años, para lo que adopta en la práctica, aunque no lo afirme explícitamente, el procedimiento de anteponer el capítulo sexto de San Juan, donde se describe la primera multiplicación de los panes y el discurso eucarístico, al capítulo quinto, donde nos cuenta el evangelista la curación del paralítico en la piscina de Betsaida (esta lectura, menos probable, sigue el P. Urbel).

Supone el P. Urbel que la fiesta del capítulo V de San Juan es la de la pascua o la de los tabernáculos. De todos modos, la pascua a la que San Juan alude en 6, 4, es, según él, la segunda de la vida públi-

cá (p. 244), y consiguientemente la misma del capítulo V, en la hipótesis de que aquella fiesta sea la de la pascua.

Confieso que nunca me ha satisfecho esta teoría que reduce a dos años el ministerio público de Cristo, y menos aún el expediente, a mi juicio bastante arbitrario, de que se valen los autores que cambian el orden de los capítulos V y VI de San Juan. No sé si el P. Urbel ha tenido en cuenta el estudio completo que sobre la cuestión hace el P. Holzmeister en su reciente obra «Chronologia Vitae Christi» (pp. III-153), donde podría ver las dificultades que ofrece dicha teoría y la lista de autores modernos que se han declarado en contra de ella (p. 133).

También se ve el influjo, que no todos juzgarán benéfico, de ciertos autores, en la manera como describe el hecho prodigioso de la piscina del capítulo V de San Juan. «El pueblo—dice—veneraba aquella piscina, cuyas aguas se agitaban periódicamente por una virtud sobrenatural, *según la creencia común, que ponía en aquel fenómeno infalibles virtudes curativas. Decíase* que un ángel removía el agua y que el primer enfermo que entraba en ella después de esta ebullición quedaba curado de su dolencia.» (El subrayado es nuestro.) Nada indica el autor inspirado (supongo que el P. Urbel admite, por lo menos, la canonicidad del v. 4) de semejante opinión del pueblo, sino que es él mismo quien afirma que un ángel del Señor bajaba en determinados tiempos a la piscina y removía el agua. La explicación del P. Urbel, y de los autores a quienes sigue, tiende a eliminar de este lugar el milagro por parecerles en extremo portentoso, y supone una especie de cita o alusión implícita del autor sagrado a la opinión popular, sin hacerla suya, lo cual no puede admitirse sin pruebas sólidas y positivas.

Es verdad que la intención del autor no es tratar estas cuestiones; pero ya que las supone y parece darlas por definitivamente resueltas veríamos con agrado indicadas las razones que le mueven a seguir ciertas soluciones, sobre todo cuando son nuevas y menos conformes con la tradición, y estaría bien advertir al lector del grado de probabilidad que se les puede conceder.

Todo lo dicho no quita que en conjunto la obra sea digna de encomio y recomendación, y sinceramente creemos que está llamada a hacer mucho bien en las almas. Dados los problemas graves y difíciles que ofrece el estudio de los Evangelios, nada de extraño tiene que el libro del P. Urbel sea susceptible de mejoras en algunos detalles; unos, pequeños, que pasarán inadvertidos a la mayoría de los lectores; otros, como los indicados, de más bulto, que pueden engendrar alguna confusión en quien tenga ya algún conocimiento de los Evangelios, y que merecen un estudio más detenido.

SEVERIANO DEL PÁRAMO

INDICE DEL VOLUMEN 16

(AÑO 1942)

ARTICULOS

PÁGS.

BOVER (José María): «Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam» (Mt., 5, 6) 9-26
— Los grandes problemas de la corredención mariana 185-219
— La palabra de Jesucristo, desde el punto de vista literario 375-397
GARCIA VILLOSLADA (Ricardo): San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam ..... 235-264 y 399-426
ITURRIOZ (Jesús): Maldonado en Salamanca 221-234
— Psicología del contingente 513-557
LOPETEGUI (León): La Constitución «Romani Pontificis», de San Pío V, del 2 de agosto de 1571 487-511
MADOZ (José): Herencia literaria del presbítero Eutropio. 27-54
— «Mater Ecclesia». Devoción a la Iglesia en los primeros siglos 433-452
NICOLAU (Miguel): El P. Jerónimo Nadal (1507-1580) y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio 99-133
OLAZARAN (Jesús): La controversia «Soto-Catarino-Vega» sobre la certeza de la gracia 145-183
— Un voto desconocido del teólogo tridentino Ricardo Cenomano (*Le Mans*), O. M. O. 453-471
PEREZ-GOYENA (Antonio): Episcopologios de la Diócesis de Pamplona 55-72
— Cuestión sobre hagiografía navarroespañola. 473-486
PORTILLO (Enrique del): El Instituto de la Compañía de Jesús al morir San Ignacio (1556) 313-349
ROIG GIRONELLA (José): Qué opinión tuvo Santo Tomás sobre la causalidad de los Sacramentos 351-374
ZALBA (Marcelino): Principios éticos en materia económica 289-311

CRONICA

GARCIA VILLOSLADA (R.): Dos semanas de estudios superiores eclesiásticos 135-144

BIBLIOGRAFIA

PÁGS.

ABELLÁN (Pedro María): «El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Agustín hasta Guillermo de Auxerre» (*M. Quera*) 562

ALONSO (Manuel): «Scientia libri de Anima, por Pedro Hispano» (*J. Muñoz*) 270

— «Comentarios al De substantia Orbis de Averroes (Aristotelismo y Averroismo), por Alvaro de Toledo» (*J. Muñoz*) 270

ARREGUI (Antonio M.ª): «Summarium Theologiae moralis ad recentem Codicem iuris canonici accomodatum» (*M. Zalba*). 513

BOVER (José M.ª): «Las epístolas de San Pablo (*S. Diego*) ... 570

CASANOVAS (Ignacio): «Balmes: su vida, sus obras y su tiempo» (*M. B.*) 569

CASCÓN (Miguel): «Los Jesuítas en Menéndez Pelayo» (*R. G. V.*) 567

DUE ROJO (Antonio): «Dios y la ciencia» (*J. Sauret*) 430

GALDÓS (Romualdo): «El Libro de la Sabiduría: Introducción, traducción y notas» (*F. Ogara*) 276

GARCÍA VILLOSLADA (Ricardo): «La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P. (1507-1522)» (*A. Pérez-Goyena*) 282

GHELLINCK (J. de): «Litterature latine au moyen âge», t. I-II (*J. Madoz*) 559

GIACON (Carlos): «Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica» (*R. Ceñal*) 564

GONZÁLEZ CAMINERO (Nemesio): «La Universidad de Comillas: 1892-1942» (*R. G.-V.*) 568

JUAN JOSÉ, O. C. D. (Fr.): «El último grado del amor. Ensayo sobre la Llama de Amor Viva de San Juan de la Cruz» (*C. L.*) 569

KLUG (J.): «Die Tiefen der Seele. Moral psychologische Studien» (*M. Z.*) 429

MADOZ (José): «Epistolario de San Braulio» (*R. G.-V.*) 561

ORÁA (Antonino): «Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Explanación de las Meditaciones y Documentos en ellos contenidos» (*R. G.-V.*) 285

PÁRAMO (Severiano del): «Los Salmos, traducidos del hebreo y anotados» (*S. Diego*) 277

PÉREZ DE URBEL (Fr. Justo): «Historia de la Orden Benedictina» *R. G.-V.*) 283

— «Vida de Cristo» (*S. del Páramo*) 571

PÁGS.

PRADO (Simón): «Praelectionum Biblicarum Compendium. Novum Testamentum» (*J. M. Bover*) 277
PUIG DE LA BELLACASA (Joaquín): «De Sacramentis. Compendium scholastico-theologicum» (*F. de P. Solá*) 274
REGATILLO (Eduardo F.): «Institutiones Iuris Canonici». Vol. I (*G. García*) 281
ROSCHINI (Gabriel M.): «Mariologia. Tomus I. Introductio in Mariologiam» (*J. M.ª Bover*) 279
SÁENZ DE SANTA MARÍA (Carmelo): «Dos grandes filólogos hispanoamericanos: Fray Francisco Ximénez, O. P., y Fray Ildefonso Joseph de Flores, O. F. M.» (*R. G.-V.*) 286
SOLANA (Marcial): «Historia de la Filosofía española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI)» (*J. Hellín*) 265
STONNER (A.): «Bibellesung mit der katholischen Jugend» (*M. Z.*) 427
TIHAMER TOTH: «Jugendseelsorge» (*M. Z.*) 428
VOSSLER (Karl): «Filosofía del lenguaje. Ensayos» (*R. Ceñal*) 567

GTU Library
3 2400 00275 6330

Estudios eclesiásticos

v.16
1942

CBPaC

v.16
1942

22760

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709